

درس مشکوٰۃ کامل

از افادات
شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتہم

تلمیذ رشید
محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری

ترتیب جدید و اضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص: جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی



ادارۃ الحسن پشاور

درس مشکوۃ^(کامل)

(جلد دوم)

از افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتہم

تلمیذ رشید

محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ

ترتیب جدید و اضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص

جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی

ادارۃ الحسن بشیر

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

کتاب کا نام	:	درس مشکوٰۃ (دوم)
طباعت اول	:	دسمبر 2011
ناشر	:	ادارۃ الحسن پشاور
افادات	:	شیخ الحدیث حضرت مولانا اسحاق صاحب
ترتیب و جدید اضافات عنوانات	:	مفتی شہباز خان مردانی
	:	فاضل و متخصص جامعۃ العلوم الاسلامیہ
	:	بنوری ٹاؤن
مطابع	:	عبدالرحمن پریس، پشاور
تعداد	:	1100

ملنے کے پتے

وحیدی کتب خانہ پشاور	حافظ کتب خانہ پشاور
مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک	فاروقی کتب خانہ اکوڑہ خٹک
مکتبہ رحمانیہ لاہور	قدیمی کتب خانہ کراچی
دارالاشاعت کراچی	مکتبۃ الحرمین لاہور
مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ	نور محمد کراچی

ناشر

ادارۃ الحسن پشاور

فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
29	مشروعیت اذان کی بحث	9	نماز کا بیان
30	اذان کے کلمات کی تعداد اور پڑھنے کا طریقہ	9	صلوٰۃ کی لغوی و اصطلاحی تحقیق
31	البحث فی الاقامۃ	9	فریضہ نماز کی تاریخ:
32	اذان کے بعد نماز کیلئے اعلان کا حکم	10	نیک اعمال سے صغائر معاف ہو جاتے ہیں
33	اذان و نماز کے درمیان وقفہ	10	کیا صغائر کی معافی کیلئے کبائر سے اہتمام شرط ہے؟
33	کیا جو شخص اذان کہے وہی تکبیر پڑھے	11	پانچ نمازوں کی مثال پاکیزہ نہر کی ہے
34	اذان اور اسکے جواب کی فضیلت	11	نماز سے گناہ معاف ہو جاتے ہیں
34	اذان کا جواب کس طرح دیا جائے	11	نماز کا ترک کرنا کفر کی علامت ہے
35	مغرب کی اذان کے بعد نفل کا حکم	12	نماز نہ پڑھنے والوں کا حشر
35	امام مقتدیوں کی نماز کا ذکر دار ہے	12	اوقات نماز کا بیان
36	معاوضہ لئے بغیر اذان دی جائے	12	وقت ظہر
36	وقت سے پہلے اذان دینے کا حکم	14	وقت العصر
37	اگر فجر کی نماز قضاء ہو جائے تو کس طرح ادا کرے	15	وقت المغرب
38	مساجد اور مقامات نماز کا بیان	16	وقت العشاء
38	بیت اللہ کے اندر فرض نماز کا حکم	16	وقت الفجر
39	مسجد حرام میں ایک نماز ایک لاکھ کے برابر ہے	17	نماز کے اوقات کا بیان
40	تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کیلئے سفر کرنا منع ہے	18	جلدی نماز پڑھنے کا بیان
40	ریاض الجنۃ	20	زمین پر سورج کے اثرات
41	مسجد بنانے کی فضیلت	21	جس نے نماز عصر چھوڑی اس کا گھر اجڑ گیا
42	مسجد میں تھوکنے کا کفارہ	22	فجر کا مستحب وقت
42	کسی بھی مسجد کو سجدہ گاہ بنانا حرام ہے	22	دلائل شیخینؒ
43	مقبورہ میں نماز پڑھنے کا حکم	24	بہت برے ہیں وہ حکمران جو نمازوں میں تاخیر کریں
43	گھروں میں نماز پڑھنا	26	طلوع آفتاب و غروب کے وقت نماز کا حکم
43	مساجد میں نقش و نگار، علامات قیامت میں سے ہے	27	قضاء نماز ادا کرنے کا طریقہ
44	اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھنا	28	اول وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے
44	مسجد میں شعر خوانی کا حکم	28	نماز کے فضائل کا بیان
45	بیت اللہ اور بیت المقدس کی تعمیر کا زمانہ	29	صلوٰۃ و سطی کا مصداق
45	عورتوں کا قبرستان جانا کیسا ہے	29	اذان کا بیان

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
70	تشہد کا بیان	46	پاجامہ ٹخنوں سے نیچر کھنا سخت گناہ ہے
70	اشارہ بالسبایہ کا حکم	46	نماز میں بدل کر وہ ہے
71	تشہد میں بیٹھنے کی کیفیت	46	جو توں سمیت نماز پڑھنے کا حکم
72	حضور اکرم ﷺ پر درود پڑھنے کا بیان	47	سترہ کا بیان
73	تشہد کے بعد دعا پڑھنے کا بیان	49	حکمت سترہ
73	نماز کے بعد ذکر کا بیان	49	نماز کی آگے سے عورت، گدھا کتا کرنے کا حکم
74	نماز میں جائز اور ناجائز امور کا بیان	50	نماز کی کیفیت کا بیان
74	نماز کے دوران اگر وضو ٹوٹ جائے تو کیا کریں	50	نماز میں تعدیل ارکان کا حکم
75	سجدہ سہو کا بیان	51	حضور کی نماز کا نقشہ
75	احناف کی دلیل	51	نماز میں تسمیہ اونچی پڑھی جائے یہ بہت
76	نماز میں کلام کرنے	52	دلائل احناف
78	قرآن کے سجدوں کا بیان	54	کعبہ میں ہاتھ کہاں تک اٹھائیں جائیں
80	ممنوع اوقات کا بیان	55	رافعین کے دلائل کے جوابات
80	فجر و عصر کے بعد نماز کی ممانعت	56	کعبہ تحریمہ میں ہاتھ کانوں تک اٹھانا چاہیے
81	حضور عصر کی نماز کے بعد دو گناہ کیوں پڑھتے تھے؟	56	نماز میں ہاتھ کیسے باندھے جائیں
82	فجر کی سنتوں کی قضاء کا مسئلہ	58	ایک سلام سے کتنی رکعات نفل ادا کی جائیں
82	مکہ مکرمہ میں مکروہ وقت ہوتا ہے یا نہیں؟	59	حضور کو نماز میں انکشاف تام ہوتا تھا
83	کیا جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز جائز ہے؟	59	کعبہ تحریمہ کے بعد کی دعائیں
83	نماز باجماعت پڑھنے کی فضیلت کا بیان	60	نماز میں قرأت کا بیان
84	نماز باجماعت کا ثواب	60	حکم الفاتحہ فی الصلوٰۃ
84	سخت سردی کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے	61	مسئلہ قرأت خلف الامام
85	پہلے کھانا پھر نماز	63	شوافع کے دلائل کے جوابات
85	جب نماز کھڑی ہو جائے تو پھر سنت نہ پڑھو	64	تغفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء کا حکم
86	عورتوں کا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم	65	آئین بالجسر کا حکم
87	صفوں کو برابر کرنے کا بیان	66	رکوع کا بیان
87	صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونے والے کا حکم	67	رکوع و سجدہ میں قرآن پڑھنا منع ہے
88	نماز میں کھڑے ہونے کا بیان	67	قومہ میں پڑھنے کی ایک دعا
89	امامت کا بیان	67	سجدہ کیفیت و فضیلت کا بیان
91	امام کی ذمہ داری	68	سجدہ میں جانے اور اٹھنے کا طریقہ
91	امام کی تابعداری کا بیان	69	جلسہ اور قعدہ میں بیٹھنے کا طریقہ

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
117	جمعہ کی اذان کا بیان	92	جماعت کی فضیلت
118	خطبہ جمعہ کا بیان	92	جماعت ثانیہ کا حکم
118	خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنے کا مسئلہ	93	دومرتبہ نماز پڑھنے کا بیان
120	جمعہ کی نماز نہ ملنے کی صورت میں ٹھہر پڑھنی چاہیے	94	سننوں کی فضیلت کا بیان
120	نماز خوف کا بیان	95	جمعہ کی سنتیں
121	صلوۃ خوف کا طریقہ	95	رات کی نماز یعنی تہجد کا بیان
122	نماز خوف کا ایک طریقہ اور حضور کی شجاعت	96	باب الفقہ فی العمل
122	عیدین کی نماز کا بیان	97	نماز وتر کا بیان
123	صلوۃ عید کی شرعی حیثیت	98	رکعات وتر میں ائمہ کا اختلاف
124	عیدین کے موقع پر نغہ و سرور کا حکم	100	حضور کے تہجد اور وتر کا پورا نقشہ
125	عذر و مجبوری کی وجہ سے عید کی نماز مسجد میں پڑھی جاسکتی ہے	101	وتر کی قضاء
125	قربانی کا بیان	101	دور کعتوں سے ایک رکعت ملا کر وتر بنانے کا واقعہ
125	قربانی کی شرعی حیثیت	102	قنوت نازلہ کا بیان
126	ایک اونٹ میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں	104	ماہ رمضان میں تراویح کا بیان
126	عید الاضحی کے بعد صرف دو دن تک قربانی جائز ہے	106	چاشت کی نماز کا بیان
127	عتیرہ کا بیان	106	نماز سفر کا بیان
128	نماز خسوف کا بیان	106	شمرہ میں اختلاف
129	سجدہ شکر کا بیان	107	جوابات شوافع
130	نماز استسقاء کا بیان	108	اقامت کی مدت کتنی ہے؟
131	جنازے کا بیان	109	جمع بین الصلوٰتین کا حکم
131	مؤمن پیشانی کے پسینہ کے ساتھ مرتا ہے	111	قصر کی مسافت کی حد
131	میت کے نہلانے کفنانے کا بیان	112	جمعہ کا بیان
131	آنحضرت ﷺ کا کفن	113	جمعہ کے دن میں ایک گھڑی قبولیت کی ہے
132	جنازہ اٹھا کر لیجانے اور نماز جنازہ کا بیان	113	جمعہ کی فرضیت کا بیان
133	غائبانہ نماز جنازہ کا حکم	114	جمعہ کی نوافل سننے والوں پر جمعہ کی نماز میں شرکت واجب ہے
134	نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ پڑھنے کا مسئلہ	114	جمعہ فی القریٰ کا حکم
135	نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو	115	شوافع کے دلائل کے جوابات
135	شہید پر جنازہ کی نماز پڑھی جائے گی یا نہیں؟	116	مصر کی تعریف
136	نا تمام بچے کا جنازہ ہو گا یا نہیں؟	116	پاک ہو کر جمعہ کے لئے سویرے جانے کا بیان
138	تدفین کا بیان	117	خطبہ اور نماز جمعہ کا بیان

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
167	صدقہ کردہ مال کی واپسی کی ایک صورت	138	قبر میں کپڑا بچھانے کا حکم
168	روزے کا بیان	138	قبر کو اونٹ کے کوہان کی مانند بنانا
168	صوم کی تعریف	139	میت پر رونے کا بیان
168	ماہ رمضان میں سرکش شیاطین قید کر دیئے جاتے ہیں	140	قبروں کی زیارت کرنے کا بیان
168	روزہ کی جامع فضیلت	142	زکوٰۃ کا بیان
169	چاند دیکھنے کے مسائل	142	زکوٰۃ کے معنی
170	رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ رکھنے کی ممانعت	142	زکوٰۃ مالداروں سے لیکر غریب کو دی جائے
171	یوم الشک کاروزہ رکھنا باعث گناہ ہے	144	مال ہوتے ہوئے زکوٰۃ ادا نہ کرنا کفر ان نعمت ہے
172	صوم وصال کی ممانعت	145	جلب اور جنب کا مطلب
173	روزہ کی نیت کا مسئلہ	145	مال مستفاد کی زکوٰۃ کا مسئلہ
175	روزہ کی منافی اشیاء کا بیان	146	نابالغ کے مال کی زکوٰۃ کا مسئلہ
175	روزہ کے کفارے کا مسئلہ	147	حضرت ابو بکرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کیا
177	روزہ کی حالت میں بچھنے لگوانے کا حکم	147	زکوٰۃ ادا نہ کرنے سے مال تباہ ہو جاتا ہے
178	مسافر کے روزے کا بیان	148	جن چیزوں میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ان کا بیان
178	قضاء روزوں کا بیان	149	غلام اور گھوڑوں کی زکوٰۃ کا مسئلہ
179	نفل روزوں کا بیان	151	اونٹوں کی زکوٰۃ کی تفصیل
179	عاشورہ کے روزے کا بیان	154	گازی اور حیوان کے نقصان کا مسئلہ
180	نفلی روزے کیلئے جمعہ کی تخصیص کا حکم	156	سونے اور چاندی کا نصاب
181	نفل روزہ کی قضاء کا مسئلہ	156	زکوٰۃ میں مالک کی سہولت کا خیال رکھنا چاہیے
181	لیلیۃ القدر کا بیان	157	شہد میں عشرہ کا مسئلہ
182	ایک کاف کا بیان	158	عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ کا حکم
183	رمضان میں نبی کریم کا در قرآن	159	مال تجارت کی زکوٰۃ
183	مستکف حاجت کیلئے مسجد سے باہر جاسکتا ہے	160	صدقہ فطر کا بیان
183	جاہلیت کی حالت میں مالی گنہگار کا مسئلہ	163	جن لوگوں کے لئے صدقات حلال نہیں
184	ایک کاف میں بیٹھے کا وقت	163	بنو حاشم کے لئے زکوٰۃ حرام ہے
186	قرآن کریم کے فضائل	164	غنی کیلئے صدقہ لینا جائز نہیں
186	قرآن کریم کی تلاوت کی فضیلت	165	زکوٰۃ کے مصارف
187	حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ ابلیس کا قصہ	165	بہترین صدقہ کا بیان
187	قرآن سے خالی دل ویران کھنڈر ہے	166	عورت کا شوہر کے مال سے صدقہ کرنے کا بیان
188	تلاوت کے آداب	166	صدقہ میں رجوع کرنے کا مسئلہ

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
211	اگر ہدی کا جانور راستہ میں قریب المرگ ہو جائے تو آدمی کیا کرے	188	باب القرأت وجمع القرآن
211	سر منڈانے کا بیان	189	دعاؤں کا بیان
212	آنحضرت ﷺ کا مال کتنا	189	دعا اور تقدیر
212	باب	190	ذکر اللہ کا بیان
213	بقرب عید کا خطیری جرات اور طواف دواغ کا بیان	190	ذکر اللہ میں مشغول زندہ ہے غیر مشغول مردہ ہے
214	اطح میں قیام سنت نہیں ہے	191	اللہ تعالیٰ سے متعلق اچھا گمان رکھنا چاہئے
214	طواف زیارت کا وقت	191	اسماء حسنی کا بیان
215	ممنوعات احرام کا بیان	192	اللہ تعالیٰ کے ہاں اسم اعظم
215	حالت احرام میں نکاح کا مسئلہ	192	افعال حج کا بیان
216	جواہت فریق ثانی	192	حج جب فرض ہوا
217	محرم کیلئے شکار کی ممانعت کا بیان	193	افضل اعمال
217	محرم شکار کا گوشت کھا سکتا ہے یا نہیں	193	نابالغ بچہ کو بھی حج کا ثواب ملتا ہے
217	نڈی کے شکار کا مسئلہ	194	دوسرے کی طرف سے حج کرنے کا مسئلہ
218	اگر اعانت نہ ہو تو شکار کا گوشت محرم کے لئے حلال ہے	194	موافقت حج کا حکم
219	بج کے شکار اور گوشت کھانے کا مسئلہ	195	آنحضرت ﷺ حج اور عمرہ کی تعداد
219	احصار اور حج کے فوت ہو جانے کا بیان	195	حج و عمرہ ساتھ کرنے سے فقرہ غناہ اور گناہ ختم ہوتے ہیں
219	احصار کی تعریف	196	احرام ہاندھنے اور تکبیر کہنے کا بیان
220	احصار کی ہدی کہاں ذبح کی جائے	196	تلبیہ کے کلمات
221	حرم مکہ حرمت کا بیان	198	دوسرے کی طرف سے حج کرنا
222	حرم مدینہ کا بیان	198	آنحضرت ﷺ کا حج
223	جب مدینہ دار الخلافہ ہو گا مسلمان فاتح ہو گئے	200	حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان
224	بیوعات کا بیان	204	تعمیم سے عمرہ کا ثبوت
224	حج کی تعریف	206	مکہ میں دخول اور طواف کا بیان
224	حج کی اقسام	206	بیت اللہ کو دیکھ کر دونوں ہاتھ اٹھانا
224	زانیہ عورت کی اجرت حرام ہے	207	وقوف عرفات کا بیان
225	بلی کی خرید و فروخت کا مسئلہ	207	عرفات اور مزدلفہ سے واپسی کا بیان
226	خیار کا بیان	208	عمرہ میں تلبیہ کب موقوف کیا جائے
226	خیار کی قسمیں	209	جہرات پر کنکریاں مارنے کا بیان
228	سود کا بیان	209	ہدی کا بیان
228	ایک غلام کے بدلے میں دو غلام دینا کیسا ہے؟	211	مجبوری کے وقت ہدی کے جانور پر سواری جائز ہے

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
247	عطا یا کابیان	229	سونے کے بدلے سونے کے لین دین کا مسئلہ
248	عمری جائز ہے	229	خشک اور تازہ پھلوں کے باہمی لین دین کا مسئلہ
248	عمری اور قبی جائز ہے	230	ادھار لین دین میں سود کا مسئلہ
249	حبہ میں رجوع کرنے کا مسئلہ	230	ممنوع بیوعات کا بیان
249	حبہ میں اولاد کے درمیان برابری کا حکم	232	چنگلی ظاہر ہونے سے پہلے پھلوں کا بیچنا منع ہے
250	لفظ کا بیان	233	کئی سالوں کیلئے باغ کے پھل کا بیچنا منع ہے
250	لفظ کے بدلے میں ضابطہ	233	اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے دوسری بیع جائز نہیں
252	میراث کا بیان	234	بیع مطرہ کا مسئلہ
252	اختلاف میراث سے محروم کر دیتا ہے	236	بیع لامرہ و منابذہ
252	قاتل میراث سے محروم ہے	237	بیع جبل الجبلہ کا حکم
253	دوسرے وارث نہ ہوں تو ماموں بھانجے کا وارث ہو سکتا ہے	237	زر کو بادہ پر چھوڑنے کی اجرت لینا منع ہے؟
254	وصیتوں کا بیان	238	حیلہ کر کے پانی فروخت کرنا منع ہے
254	وصیت کی حیثیت	238	بیع الکالی بالکالی کی ممانعت
		238	بیعانہ دینے کا مسئلہ
		238	ایک بیع میں دو بیع کرنا منع ہے
		239	قرض روپے دیکر سوداگری کرنا منع ہے
		240	باب فی البیع المشروط
			بائع و مشتری کے زراع کی صورت میں کس کے قول کا
		240	اعتبار ہو گا
		241	بیع سلم اور رهن کا بیان
		241	ذخیرہ اندوزی کرنے کا بیان
		242	افلاس اور مہلت دینے کا بیان
		243	غصب اور عصاریت کا بیان
		243	اسلام میں ڈاکہ زنی حرام ہے
		244	کھیت کو جانوروں کے نقصان پہنچانے کا مسئلہ
		244	شفعہ کا بیان
		245	مساقاۃ اور مزارعت کا بیان
		246	زراعت میں لگ کر جہاد چھوڑنے پر شدید وعید
		246	غیر آباد زمین کو آباد کرنے کا بیان
		246	ارض موات کا شرعی حکم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهٖ الْکَرِیْمِ

کتاب الصلوة (نماز کا بیان)

چونکہ ایمان کے بعد تمام طاعات و عبادات پر نماز کا درجہ مقدم ہے جس کی وجہ کتاب الطہارۃ کے شروع میں بیان کر دی گئی۔ وہاں دیکھ لی جائے اور کتاب الطہارۃ بطور تمہید و شرط کے تھی۔ اس سے فراغت کے بعد اب اصل مقصد اور مشروط جو صلوٰۃ ہے اس کا آغاز ہو رہا ہے۔

صلوٰۃ کی لغوی واصطلاحی تحقیق: تو شریعت کی اصطلاح میں صلوٰۃ کہا جاتا ہے:

الارکان المعہودۃ والانفعال المخصوصۃ فی الاوقات المخصوصۃ بکیفیۃ مخصوصۃ

اسکے لغوی معنی اور منقول عنہ میں بہت اختلاف کیا گیا ہے۔ ابن فارس کہتے ہیں۔ صلیت العود فی النار سے ماخوذ ہے جسکے معنی لکڑی کو آگ میں ڈال کر سیدھا کرنا۔ اور چونکہ نفسِ امّارہ میں بہت کبھی ہوتی ہے تو اسکو نماز میں داخل کر کے اسکی کج روی کو سیدھا کیا جاتا ہے اسلئے نماز کو صلوٰۃ کہا گیا۔ اور اسی کی طرف آیت قرآنی اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ مشیر ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ تحریک الصلوٰۃ سے ماخوذ ہے اور صلوٰۃ کے معنی چوتڑی دونوں طرف کی ابھری ہوئی دونوں ہڈی یا گھوڑے کی دم کے کنارہ کی دوڑگ ہیں۔ اور چونکہ نماز میں ان دونوں کی حرکت ہوتی ہے بنا بریں صلوٰۃ کہا گیا۔ بعض کہتے ہیں کہ مصلیٰ سے ماخوذ ہے اور گھوڑ دوڑ میں سب سے آگے جو جاتا ہے اس کو بجلی کہا جاتا ہے اور دوسرے نمبر پر جو ہوتا ہے اس کو مصلیٰ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اسکا سر پہلے کے صلوٰۃ یعنی گھوڑوں سے ملتا ہوا ہوتا ہے۔ اور چونکہ نماز ایمان کے بعد دوسرے نمبر پر ہے۔ اسلئے صلوٰۃ کہا جاتا ہے۔ یا نماز کی اصل مشروعیت جماعت کے ساتھ ہوئی اور جماعت میں تمام نمازی ایک امام کے پیچھے ہوتے ہیں بنا بریں اکثریت کے اعتبار سے نماز کو صلوٰۃ کہا گیا۔ یا تو نمازی حضور ﷺ کی اتباع کرتا رہتا ہے اسلئے صلوٰۃ کہا جاتا ہے۔ اور بعض نے کہا اسکے معنی تعظیم یا رحمت ہے۔ اور بعض نے کہا صلوٰۃ اقبال علی الشیء سے ماخوذ ہے۔ اور بہت سے اقوال ہیں۔ مگر سب سے صحیح قول یہ ہے کہ صلوٰۃ بمعنی دعا سے ماخوذ ہے اور یہی جمہور اہل لغت کی رائے ہے۔ اور قرآن وحدیث اور عام اصطلاح میں بھی یہی استعمال زیادہ شائع وذائع ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے وصل علیہم اٰی اذع لہم اور حدیث شریف میں ہے وان کان صائماً فلیصل یعنی ان کیلئے خیر و برکت کی دعا کرے اور نماز دعا پر مشتمل ہے اسلئے صلوٰۃ کہا گیا۔ جو بھی ہو لفظ صلوٰۃ اس نقل کے بعد نماز میں حقیقت شرعیہ ہو گئی اور دعا میں مجاز ہو گئی۔ اس لئے کہ لغت میں نقل کی وہی حقیقت وحیثیت ہوتی ہے جیسے نح کی حقیقت ہوتی ہے احکام میں۔

فرضیت نماز کی تاریخ: علامہ حافظ ابن کثیر، حضرت ابن عباس اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں صرف تہجد کی نماز فرض کی گئی تھی جیسا کہ سورہ مزمل کی ابتدائی آیتوں سے معلوم ہوتا ہے ایک عرصہ تک اس پر عمل ہوتا رہا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رات بھر نماز میں مشغول رہتے تھے۔ یہاں تک کہ بیداری کی وجہ سے انکے چہرے زرد اور بدن لاغر اور صحت کمزور ہو گئی۔ پھر سورہ مزمل کا دوسرا رکوع نازل کر کے اس میں تخفیف و سہولت کر دی گئی، اور ایک

سال کے بعد تہجد کی فرضیت منسوخ کر دی گئی اور نفلیت باقی رہ گئی۔ جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے۔ اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک صلوٰۃ خمسہ سے پہلے کوئی نماز امت پر فرض نہیں تھی ہاں بعض کہتے ہیں کہ تہجد آپ ﷺ پر فرض تھی پھر منسوخ ہو گئی۔ اسکے بعد دو نمازیں مقرر کی گئیں اسی طرف آیت قرآنی وَسَيَبْخَعُ بِحِمْدِكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا، مشیر ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے بخاری و مسلم میں انطلق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی طائفة من اصحابہ عامدین الی عکاظہ وهو یصلی باصحابہ صلوٰۃ الفجر۔

اسکے بارے میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ بطور نفل تھیں لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں نمازیں آپ ﷺ پر بطور فرض تھیں۔ پھر شب معراج میں پچاس نمازیں فرض کی گئیں تو نبی کریم ﷺ نے بطور فرط خوشی و فخر کے کہ محبوب کے سامنے بار بار حاضری ہوگی اور بار بار سرگوشی ہوگی اس کو قبول فرمایا اور امت کی کمزوری و ضعف کی طرف توجہ نہیں فرمائی جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے امت کی کمزوری کی طرف توجہ دلائی اور تخفیف کرانے کا مشورہ دیا تو آپ نے توجہ فرمائی اور تخفیف کی درخواست کی اور اللہ تعالیٰ نے منظور فرمائی اور تخفیف کر کے پانچ نمازیں مقرر کر دی گئیں۔

نیک اعمال سے صغائر معاف ہوجاتے ہیں

الْمَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الصَّلَاةُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ الْحُجْرَتَانِ: كِتَابُ الطَّهَارَاتِ مِیْنِ یَہِ بَحْثُ گَزَرْ چَکِی کہ فِضَالُ اَعْمَالِ سَے سَرَفُ صَغَائِرُ مَعَافُ ہوتے ہیں جَمہور اہل سنت و الجماعت کے نزدیک کبائر بغیر توبہ معاف نہیں ہوتے ہیں۔ نیز حدیث ہذا میں دوسری ایک بحث ہے کہ صغائر کی معافی کیلئے اجتناب عن الکبائر شرط ہے کہ نہیں؟ تو یہاں تفصیل یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کسی کے صرف صغائر ہیں کبائر سے پاک ہے تو اس میں اتفاق ہے کہ سب گناہ معاف ہو جائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کے سب گناہ کبائر ہیں تو اس میں بھی اتفاق ہے کہ بغیر توبہ ایک گناہ بھی معاف نہیں ہوگا۔ الا ان یشاء اللہ۔

کیا صغائر کی معافی کیلئے کبائر سے اجتناب شرط ہے؟ تیسری صورت یہ ہے کہ اسکے صغائر بھی ہیں کبائر بھی تو اس میں معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ کبائر تو معاف ہوں گے ہی نہیں صغائر بھی معاف نہیں ہوں گے کیونکہ صغائر کی معافی کیلئے اجتناب عن الکبائر شرط ہے۔ اور بعض اہل السنۃ و الجماعت کی بھی یہی رائے ہے ماکا قال الطیبی و التوربشتی وہ کہتے ہیں کہ یہاں حدیث میں کفارہ سینات کیلئے اذا اجتنبت الکبائر سے شرط قرار دی گئی اس طرح قرآن کریم کی آیت میں ان شرطیہ کے ساتھ کہا گیا جِئَانِ تَجْتَنِبُوا کِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفَرُ عَنْکُمْ سِنَاتُکُمْ مگر جمہور اہل سنت و الجماعت کہتے ہیں کہ صغائر کی معافی کیلئے

اجتناب عن الکبائر شرط نہیں بلکہ کبائر کے باوجود بھی صغائر معاف ہوں گے۔ کیونکہ اکثر احادیث میں مطلقاً صغائر کی معافی کا ذکر کیا گیا اور فضل الہی کا تقاضہ بھی یہ ہونا چاہئے۔ ذکرہ النووی۔ باقی انہوں نے جو حدیث و آیت پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں شرط کا بھی احتمال ہے اور استثناء کا بھی احتمال ہے اور ثانی صورت ہی اوٹی ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ اعمال صالحہ سے صغائر معاف ہوں گے کبائر معاف نہیں ہوں گے اگر شرط بھی مان لیا جائے تب بھی معتزلہ کی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ سب گناہ معاف ہوں گے بشرطیکہ کبائر سے پرہیز کرے۔ اگر کبائر کئے تو سب گناہ معاف نہیں ہوں گے

بلکہ صرف صغائر معاف ہوں گے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شرط ماننے کی صورت میں بھی اہل السنۃ والجماعت پر کوئی اشکال نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ حدیث اور آیت موضع وعد و بشارت میں وارد ہوئیں اور اس میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں۔

پانچ نمازوں کی مثال پاکیزہ نہر کی ہے

المحدث الشیخ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ هَذَا ابْنَابَ الْخِمْشِ تَشْرِيع: حدیث ہذا میں گناہ کو تشبیہ دی گئی ظاہری میل پکیل کے ساتھ اور نماز کو تشبیہ دی گئی پانی کے ساتھ جس طرح میل پکیل سے ظاہری بدن گندہ ہو جاتا ہے اور اس کا زوالہ ہوتا ہے پانی کے ذریعہ اسی طرح گناہ سے باطن بھی گندہ ہو جاتا ہے بلکہ ظاہر بھی گندہ ہو جاتا ہے اور صلوٰۃ سے حسی و معنوی گندگی زائل ہو جاتی ہے۔

اشکال: لیکن ظاہر اشکال ہوتا ہے کہ پانی سے تو ظاہر ہر قسم کی گندگی زائل ہو جاتی ہے لیکن نماز سے تو صغیرہ کی گندگی زائل ہوتی ہے کبیرہ کی تو زائل نہیں ہوتی تو تشبیہ کیسے صحیح ہوئی۔

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ ظاہری میل دو قسم پر ہے ایک تو خفیف ہے کہ پانی بہا دینے سے زائل ہو جاتی ہے، صابن وغیرہ سے رگڑنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسری وہ ہے کہ جسم کے ساتھ جم کر چپک جاتا ہے بغیر رگڑنے کے زائل نہیں ہوتا۔ اس طرح گناہ صغیرہ خفیف میل کے مانند ہے کہ فقط عمل سے زائل ہو جاتا ہے رگڑنے یعنی توبہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور کبیرہ شدید میل کے مانند ہے کہ بغیر رگڑنے یعنی توبہ کرنے کے زائل نہیں ہوتا۔ فلا اشکال فیہ۔

نماز سے گناہ معاف ہو جاتے ہیں

المحدث الشیخ: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْنِي عَلَيَّ، قَالَ: وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ الْخِمْشِ تَشْرِيع: حدیث ہذا میں اشکال ہوتا ہے کہ موجب حد گناہ کبیرہ ہوتا ہے اور نبی کریم ﷺ نے بغیر توبہ صرف صلوٰۃ سے اس کی معافی کی بشارت دے دی، اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی اطلاع ہو گئی ہو کہ اس کا گناہ صغیرہ ہے کبیرہ نہیں ہے۔ اس نے فرط خوف کی بنا پر موجب حد خیال کر لیا یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس پر حد نہیں لگائی۔ یا تو اس شخص نے اپنے گناہ پر نادم ہو کر اپنے کو حد کیلئے پیش کر دیا اور یہی توبہ ہے۔ لہذا فقط نماز پر بشارت نہیں دی بلکہ اس کی ندامت اور صلوٰۃ کے مجموعہ پر معافی کی بشارت دی۔ یا تو گناہ کبیرہ ہی کیا لیکن آپ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھنے کی عظمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بغیر توبہ معاف کر دیا لہذا آپ ﷺ کی خصوصیت ہوئی۔ دوسروں کے ساتھ نماز پڑھنے کی یہ شان نہیں ہوگی فلا اشکال فیہ۔

نماز کا ترک کرنا کفر کی علامت ہے

المحدث الشیخ: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ الْخِمْشِ تَشْرِيع: اس کا مطلب یہ ہے کہ ترک صلوٰۃ مومن اور کفر کے درمیان وصلہ ہے یعنی نماز ترک کرنے سے مومن کفر کے ساتھ مل جاتا ہے یا تو یہ مطلب ہے کہ ترک صلوٰۃ حد ہے مومن اور کفر کے درمیان جب نماز ترک کر دی تو کفر کی حد میں داخل ہو گیا اب اس حدیث پر اور اسی طرح سامنے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث فمّن ترکھا فقد کفر پر اشکال ہوتا ہے کہ اسکے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک صلوٰۃ موجب کفر ہے حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کا مذہب اس کا خلاف ہے نیز کئی احادیث کا خلاف

ہے۔ جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث گزر چکی ثلاث من اهل الايمان الكف عمن قال لا اله الا الله لا تكفره بذنب ولا تخرجه عن الاسلام بعمل اور اس قسم کی احادیث سے معتزلہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ مرتکب کبار کافر ہے اہل السنۃ و الجماعت کی طرف سے اس قسم احادیث کے مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ (۱) یہ حقیقت پر محمول نہیں بلکہ وعید و تہدید مراد ہے۔ (۲) فعل کفر مراد ہے اور فعل کفر کرنے سے کافر ہونا لازم نہیں ہوتا ہے۔ جیسا فعل ایمان مثلاً جو دو کرم ابعام بعام بہت سے کفار کے اندر پایا جاتا ہے مگر اس سے مومن ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ (۳) کفر کے معنی قارب الکفر مراد ہے یعنی کفر کے بالکل قریب ہو گیا اور ایک دھکا دینے سے کفر میں واقع ہو جائے گا۔ (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کفر کے معنی منقضی الی الکفر ہے۔ (۵) کفر کا اندیشہ ہے۔ (۶) کفر کے لغوی معنی مراد ہیں یعنی اس نے ناشکری کی۔ (۷) حلال سمجھ کر کرے تو کافر ہو جائے گا لیکن یہ صرف نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جس کسی امر شرعی کو بھی حلال سمجھ کر ترک کر دے تو کافر ہو جائے گا۔

نماز نہ پڑھنے والوں کا حشر

المحدث الثمینی: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو... عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ ذَكَرَ... مَعَ قَائِمُونَ وَفُرُوعُونَ الخ
تفسیر: نماز کی محافظت نہ کرنے سے بڑے بڑے مجرمین قارون و فرعون و ہامان وغیرہم کے ساتھ حشر ہو گا لیکن اس سے کافر ہونا لازم نہیں ہوتا۔ یا تو اسکے ساتھ معذب ہو گا۔ مگر عذاب عذاب میں فرق ہو گا کہ فرعون وغیرہ کا عذاب برائے اہانت ہو گا اور ابدال آباد ہو گا۔ بخلاف عذاب تبارک صلوة کے وہ برائے تطہیر و تزکیہ ہو گا اور ابدی نہیں ہو گا بلکہ گناہ کے برابر عذاب ہونے کے بعد نکال دیا جائے گا یا اس سے پہلے ہی فضل خداوندی سے نکل جائے گا لہذا اس سے معتزلہ کا استدلال نہیں بن سکے گا۔

باب المواقی (اوقات نماز کا بیان)

مواقیات کی لغوی اصطلاحی تحقیق: میقات کی جمع مواقیات ہے بعض کہتے ہیں وقت اور میقات مراد ہے وہ زمانہ کے ایک معین حصہ کو کہا جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وقت مطلق زمانہ کو کہا جاتا ہے اور میقات کہا جاتا ہے اس وقت کو جس میں کوئی عمل مقرر کیا جائے اور یہاں یہ معنی مراد ہیں اور کبھی معین جگہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ حج میں میقات احرام سے یہی معنی مراد ہیں۔ اس پر تمام امت کا اتفاق ہے کہ ہر نماز کا ایک متعین وقت ہے نہ اس سے پہلے پڑھنے سے صحیح ہوگی اور نہ بعد میں پڑھنے سے ادا ہوگی۔ بلکہ قضا ہوگی۔ اور قرآن کریم کی آیت اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوٰتًا اس پر دال ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل وقولہ تعالیٰ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ پہلی آیت سے ظہر، عصر، مغرب، عشاء کی طرف اشارہ ہے اور دوسری آیت میں فجر کی طرف اشارہ ہے اسی طرح فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ جُتٰی مُنْشَوْنَ وَجُتٰی تُصْبِحُوْنَ سے بھی پانچوں نمازوں کی طرف اشارہ ہے اور بہت سی آیتیں ہیں۔ پھر احادیث میں ہر نماز کے ابتداء وقت و انتہاء وقت کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا۔ بنا بریں ائمہ کرام کے مابین نفس وقت اور نفس ابتداء و انتہاء میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ ابتداء و انتہاء کی تفصیل میں کچھ اختلاف ہے۔

وقت ظہر: ظہر کی ابتداء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زوال شمس سے شروع ہوتا ہے البتہ اسکی انتہاء میں اختلاف ہے۔ تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک ہر چیز کا سایہ جب ایک مثل ہو جائے سوائے سایہ اصلی کے تو

چار رکعت پڑھنے کے اندازہ وقت وقت مشترک ہے جس میں ظہر بھی پڑھی جاسکتی ہے اور عصر بھی اسکے بعد خالص عصر کا وقت آتا ہے۔ لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، شافعی، احمد، رحمہم اللہ وغیرہم کے نزدیک کوئی وقت مشترک نہیں ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ کی ایک روایت ہے کہ صاحب اعذار کیلئے مثل ثانی وقت مشترک ہے۔

امام مالک رحمہم اللہ کیلئے پیش کرتے ہیں امامت جبرائیل کی حدیث سے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ حیث قال فصلی فی الظہر فی الیوم الثانی حین صار ظل کل شیء مثله وصلی فی العصر فی الیوم الاول حین صار ظل کل شیء مثله تو جب ایک مثل پر ظہر و عصر دونوں کو پڑھا تو معلوم ہوا کہ چار رکعات کے اندازہ وقت مشترک ہے۔ جمہور کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ قال وقت الظہر اذا زالت الشمس وکان ظل الرجل کظلولہ ما لم یحضر العصر۔ رواہ مسلم، اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ جب تک عصر کا وقت نہ آئے ظہر کا وقت رہتا ہے۔ اور عصر کا وقت آجانے سے ظہر ختم ہو جاتا ہے۔

درمیان میں کوئی وقت مشترک نہیں ہے۔ نیز ترمذی شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وان اول وقت الظہر حین تزدول الشمس و آخر وقتها حین یدخل وقت العصر اس سے بھی صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ دخول عصر کے وقت سے ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ لہذا کوئی وقت مشترک نہیں نکلا۔ امام مالک رحمہم اللہ کی دلیل حدیث امامت جبرائیل رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ اوقات کی تفصیلی احادیث سے وہ منسوخ ہے جیسا کہ فجر، مغرب اور عشاء کے آخری وقت کے بارے میں سب اسکو منسوخ مانتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے پہلے دن عصر کی نماز شروع کی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا اور دوسرے دن ظہر کی نماز ختم کی ایک مثل ہوتے ہی تو ظاہر آدھوں ایک ہی وقت میں ہو رہے ہیں مگر وقت دونوں کا الگ الگ ہے کما ذکرہ النووی۔ پھر جمہور کے آپس میں اختلاف ہو گیا کہ ظہر کا وقت کب تک باقی رہتا ہے تو امام شافعی، احمد، اسحاق، سفیان ثوری، رحمہم اللہ کے نزدیک ایک مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ اسکے بعد عصر کا وقت داخل ہو جاتا ہے۔ یہی ہمارے صاحبین کا قول ہے اور حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ سے مختلف روایات ہیں مشہور اور ظاہری روایت یہ ہے کہ دو مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ دوسری روایت جمہور کے ساتھ ہے۔ اور علامہ شامی رحمہم اللہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور فتاویٰ ظہیریہ و خزائنہ المفتیین میں اسکی طرف امام صاحب کا رجوع ثابت کیا ہے۔ تیسری روایت وقت مشترک کی ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام صاحب کی مختلف روایات کے درمیان اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ تین مثل ہیں۔ پہلی مثل خاص ظہر کیلئے اور تیسری مثل خاص عصر کیلئے اور دوسری مثل دونوں کیلئے مشترک ہے مگر سب کیلئے نہیں بلکہ صاحب اعذار کیلئے ہے۔ ہمارے مشائخ کرام نے کہا کہ مناسب یہ ہے کہ پہلی مثل ختم ہونے سے پہلے ظہر پڑھ لی جائے اور دوسری مثل کے بعد عصر شروع کی جائے تاکہ یقیناً اختلاف سے بچ جائے، کما قال ابن ہمام و ابن نجیم۔ جو بھی ہو امام صاحب کی ظاہری روایت یہ ہے کہ دو مثل تک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جمہور استدلال پیش کرتے ہیں حدیث الباب سے انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال وقت الظہر اذا زالت الشمس وکان ظل الرجل کظلولہ رواہ مسلم۔

دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کتب الی عمالہ ان صلوا الظہر الی ان یکون ظل احدکم مثله رواہ مالک۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ایک مثل پر وقت ظہر ختم ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ کے مشہور قول کی دلیل یہ ہے۔ پہلی دلیل

مشہور حدیث ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ فان شدة الحر من فيح جهنم، رواه الستة اور ظاہر بات یہ ہے کہ حجاز جیسے گرم ملک میں ایک مثل کے اندر ابراد نہیں ہو سکتا بلکہ دو مثل کے اندر ہو گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ مثل اول کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

دوسری دلیل حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ترمذی میں قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤمن أن یؤذن فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم أبرد ثم اراد أن یؤذن فقال ابرد حتی رأینا فی الظل التلؤلؤ ثم اقام و صلی اور یہی روایت بخاری شریف میں ان الفاظ سے آئی ہے حتی ساوی الظل التلؤلؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہر کی نماز پڑھی جب کہ ٹیلہ کا سایہ اپنے اوپر سے باہر نکل گیا۔ اور ظاہر سی بات ہے کہ وسیع اجسام کا سایہ ایک مثل کے اندر باہر نہیں نکل سکتا بلکہ دو مثل تک پہنچ کر نکلے گا۔ تیسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بخاری میں روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے اپنی امت اور امم سابقہ کی ایک تمثیل پیش کی اہمابقاؤکم فیما سبق قبلکم من الامم کما بین صلوٰۃ العصر الی صلوٰۃ المغرب۔ اس حدیث میں عصر اور مغرب کے درمیان کے وقت کو کم قرار دیا گیا ظہر اور عصر کے درمیان کے وقت سے اور یہ اس وقت ممکن ہو سکتا ہے جبکہ وقت ظہر دو مثل تک باقی رہے۔ اگر مثل اول کے بعد ظہر ختم ہو جائے تو مابعد العصر کا وقت مابعد الظہر کے وقت سے زیادہ ہو جائے گا۔ اور تمثیل صحیح نہیں ہوگی کما قال ابوہریرہ دہو سی۔

قیاس و نظر کے اعتبار سے بھی امام صاحب کی تائید ہوتی ہے کہ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک مثل کے پہلے ظہر کا وقت بالیقین ثابت ہے بعد میں فریقین کے دلائل کی وجہ سے شک واقع ہو گیا کہ باقی رہا یا ختم ہو گیا اور قاعدہ ہے الیقین لا یرذل بالشک۔ لہذا ایک مثل کے بعد وقت ظہر ختم نہیں ہو گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے ابن عمر کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے وہ یا تو تفصیلی احادیث سے منسوخ ہو گئی یا تو اس سے افضل اور احوط وقت بیان کیا گیا۔ دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے عجیب دیا ہے کہ حضور ﷺ کا قول وکان ظل الرجل کطولہ کو ابتداء وقت پر عطف کیا انتہاء وقت پر نہیں۔ لہذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وقت ظہر شروع ہوتا ہے زوال شمس سے اور جب ہر چیز کا سایہ اسکے برابر ہو جائے باقی کب ختم ہو گا اس کا بیان یہاں نہیں ہے۔ اگر الفاظ ایسے ہوتے وقت الظہر اذا زالت الشمس مالم یحضر العصر وکان ظل الرجل کطولہ تو اس سے انتہاء وقت ثابت ہوتا۔ لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں یا تو یہ کہا جائے وقت افضل و احتیاط بیان کرنا مقصود ہے۔ ان تمام تفصیلات کے بعد اصل بات یہ ہے کہ جب امام صاحب کا رجوع ثابت ہے جمہور کی رائے کے دلائل پیش کرنے اور جوابات دینے کی ضرورت نہ تھی مگر صرف اسلئے بیان کیا گیا کہ معلوم ہو جائے کہ امام صاحب کی ظاہری روایت بلا دلیل نہیں ہے۔

وقت العصر: وقت العصر مالم تصفر الشمس الخ عصر کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے جو ظہر کے انتہاء وقت میں تھا۔ یعنی جمہور کے نزدیک ایک مثل کے بعد شروع ہوتا ہے اور امام صاحب کے نزدیک دو مثل کے بعد شروع ہوتا ہے۔ ہر ایک کے دلائل گزر چکے۔ اسکی انتہائی وقت جمہور کے نزدیک غروب شمس تک ہے۔ البتہ اصفرا شمس کے بعد وقت مکروہ ہے

لیکن امام طحاوی رحمہ اللہ نے ایک قوم کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اصرار کے بعد عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک مرجوح قول ہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ اور عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث مذکور سے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ وقت العصر مالم تصفر الشمس (رواہ الطحاوی والترمذی)۔ جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (رواہ البخاری ومسلم وغیرہما)۔ تو جب غروب شمس سے پہلے ایک رکعت کے ادراک سے بھی مد رک عصر ہوا تو معلوم ہوا کہ غروب تک عصر کا وقت باقی رہتا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں وقت مستحب بیان کرنا مقصود ہے آخری وقت بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

وقت المغرب: وقت صلوٰۃ المغرب مالم یغیب الشفق الخ وقت صلوٰۃ المغرب کی ابتداء میں جمہور ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں کہ غروب شمس سے شروع ہوتا ہے اگرچہ بعض لوگوں نے کہا کہ ستارہ ظاہر ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ لیکن ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اوقات کی تمام حدیثیں بیان کرتی ہیں کہ صلی المغرب حین غابت الشمس۔ انتہاء مغرب کے بارے میں کچھ اختلاف ہے کہ امام مالک و اوزاعی رحمہما اللہ کے نزدیک غروب شمس کے بعد پانچ رکعات پڑھنے کا اندازہ وقت مغرب ہے اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے امام شافعی کا جدید قول ہے مگر امام ابو حنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک غروب شفق تک وقت مغرب رہتا ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قدیم قول ہے اور اسی پر شوافع کا فتویٰ ہے۔ کما ذکرہ النووی۔ فریق اول نے دلیل پیش کی امامت جبرائیل کی حدیث سے کہ دونوں دن ایک ہی وقت میں مغرب پڑھی اگر وقت میں وسعت ہوتی دو وقت میں پڑھتے جیسا کہ دوسری نمازوں کے بارے میں کیا تو معلوم ہوا کہ اس کا ایک ہی وقت ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ مغرب کے بارے میں جتنی قولی حدیثیں ہیں سب میں یہ لفظ ہے وقت المغرب اذا غابت الشمس مالم یسقط الشفق۔ انہوں نے حدیث جبرائیل سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے کما مرّ یا وقت مستحب مراد ہے کیونکہ تاخیر مغرب بالاتفاق مکروہ ہے۔ پھر جمہور کے آپس میں شفق کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ آیا اس سے شفق احمر مراد ہے یا شفق ابیض۔ تو امام مالک، شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک شفق سے حرمة مراد ہے جو غروب شمس کے بعد ظاہر ہوتی ہے یہی ہمارے صاحبین کی رائے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک شفق سے بیاض مراد ہے جو حرمة کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قدیم قول ہے اور مالک کی ایک روایت ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے انہ علیہ السلام قال الشفق الحمرة (رواہ الدارقطنی)۔ دوسری دلیل حضرت ابن عمر اور ابن عباس شداد بن اوس اور عبادۃ ابن الصامت رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ وہ حضرات شفق سے حرمة مراد لیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ اخر وقت المغرب حین یغیب الافق (رواہ الترمذی)۔ دوسری دلیل طبرانی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ثم اذن بلال رضی اللہ عنہ للعشاء حین ذهب بیاض النهار۔ نیز ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اسود الافق کا لفظ ہے۔ اور غیبوبت افق اسود اور افق ذهاب بیاض النهار بیاض کے ختم ہونے کے بعد ہو گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ شفق سے مراد بیاض ہے حرمة نہیں۔ نیز شفق سے بیاض مراد ہونے میں اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی رائے ہے۔ جیسے

حضرت صدیق اکبر و انس، معاذ، عائشہ، ابو ہریرہؓ وغیرہم کی رائے ہے۔ نیز اکثر اہل لغت کی بھی یہی رائے ہے جیسے مبرّد، فراء، ثعلب، ابو عمرو وغیرہم۔ فریق اول نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف علی ابن عمرؓ ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ چنانچہ اس سے شفق کے ایک معنی بیان کرنا مراد ہیں حدیث میں بھی وہی مراد ہے۔ یہ مطلب نہیں فلا یصح الاستدلال بہ۔

وقت العشاء: عشاء کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے جو مغرب کے آخری وقت میں تھا، اور اسکی انتہاء وقت کے بارے میں اقوال یہ ہیں کہ سفیان ثوری، ابن المبارک و اسحاق کے نزدیک اخیر وقت عشاء نصف اللیل تک ہے اسکے بعد طلوع فجر تک وقت مہمل ہے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول ہے۔ جمہور ائمہ کے نزدیک عشاء کے اخیر وقت صبح صادق تک ہے۔ فریق اول کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے مسلم شریف میں ہے انہما قالوا وقت صلوٰۃ العشاء الی نصف اللیل الخ۔

جمہور ائمہ کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ اول وقت العشاء حین یغیب الشفق و اخرہ حین یطبع الفجر رواہ الطحاوی۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے لایفوت وقت العشاء الی الفجر۔ تیسری دلیل ابو قتادہ کی حدیث مسلم شریف میں ہے انما التفريط ان توخر الصلوٰۃ الی ان یدخل وقت الاخری۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ عشاء کا وقت صبح صادق تک باقی رہتا ہے۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے وقت مختار بیان کرنا مقصود ہے۔ علامہ ابن ہمام اور طحاوی نے کہا کہ عشاء کے آخری وقت کے بارے میں مختلف روایات آئی ہیں۔ بعض میں ثلث لیل آتا ہے اور بعض میں نصف اللیل کا ذکر ہے۔ اور بعض میں الی الفجر کا ذکر ہے ان میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ ثلث لیل تک وقت مستحب ہے اور ثلث لیل سے نصف لیل تک وقت جواز بلکہ اہت ہے اور نصف اللیل سے طلوع فجر تک وقت جواز مع الکراہت ہے۔ اور یہی احناف کا مذہب ہے۔ اور امام شافعیؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔

وقت الفجر: فجر کی ابتداء و انتہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ صبح صادق سے شروع ہوتا ہے اور طلوع شمس سے ختم ہوتا ہے اور اسی پر جمیع مسیین و ائمہ مجتہدین کا اجماع ہے اگرچہ بعض شروحات میں ہے کہ امام شافعی و مالک رحمہما اللہ کا ایک قول ہے کہ اسفار تک فجر کا وقت ہے اسکے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن اجماع کے خلاف اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

الحديث الشريف: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَ قُتَيْبِ بْنِ سَلِيمٍ إِذَا... تَطْلُعُ بَيْنَ قَوْضَى شَيْطَانٍ

تشریح: طلوع شمس بین قدری الشیطان کی مختلف توجیہات کی گئیں۔ (۱) قرن شیطان سے اسکے سر کی دونوں جانب مراد ہے کیونکہ شیطان طلوع و غروب کے وقت مطلع و مغرب میں جا کر سیدھا کھڑا ہو جاتا ہے تاکہ سورج کی عبادت کرنے والے ساجدین شیطان کی صورت ہو جائے اور شیطان اپنے نفس میں یہ خیال کرتا ہے کہ وہ لوگ اسکے سامنے سجدہ کر رہے ہیں۔ تو نبی کریم ﷺ نے اپنی امت کو ایسے وقت میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا کہ عابدین خدا کی عبادت عابدین شمس و شیطان کی عبادت کے وقت واقع نہ ہو۔ یہی توجیہ سب سے صحیح ہے۔ (۲) قرن ان سے شیطان کی جماعت مراد ہیں یا دوا لفرق مراد ہیں کہ وہ اس کام کیلئے مقرر ہیں کہ بوقت طلوع و غروب مغرب و مشرق میں جا کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ (۳) شیطان کو دوسینگ والے جانور کے ساتھ تشبیہ دی۔ (۴) ایک خاص شیطان ہے جس کے دوسینگ ہیں اور اسی کام کیلئے مقرر ہے۔

نماز کے اوقات کا بیان

الْحَدِيثُ الْبَرِيفُ: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْبَىٰ جَبْرَائِيلُ... مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ۔

تشریح: یہاں پہلی بحث یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ افضل ہیں جبرائیل سے اور افضل ہی کو امام ہونا چاہئے جبرائیل امام کیوں بنے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت امامت مراد نہیں ہے بلکہ ہدایت و رہنمائی مراد ہے کہ جبرائیل سامنے جا کر دکھاتے رہے۔ چونکہ صورت امامت تھی اسلئے اُمّی سے تعبیر کی گئی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضل کی امامت ناجائز تو نہیں لہذا بیان جواز کیلئے یہ صورت اختیار کی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اُمّی سے امام بنانا مراد ہے کہ جبرائیل نے اوقات کی تعلیم کی غرض سے مجھے امام بنایا۔

دوسری بحث یہ ہے کہ شوافع حضرات اس حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں کہ اقتداء المفترض خلف المتفضل جائز ہے۔ کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام پر نماز فرض نہیں تھی اور حضور ﷺ پر فرض ہے اور جبرائیل علیہ السلام امام ہوئے اور آپ ﷺ مقتدی۔ تو معلوم ہوا کہ مفترض کی اقتداء متقل کے پیچھے جائز ہے اور احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ اصل مسئلہ کی تفصیل مع دلائل اپنی جگہ پر آئے گی یہاں صرف انکی دلیل مذکور کا جواب دیا جاتا ہے کہ یہ ابتداء زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ نماز کے سب احکام تفصیل کے ساتھ نازل نہیں ہوئے تھے۔ پھر جب تفصیلی احکام نازل ہوئے تو یہ صورت منسوخ ہو گئی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا کہ هَكَذَا الْعَمَلُ لِهَذَا الْوَقْتِ نِزْلًا كَيْلَ: نماز ان پر فرض ہو گئی۔ لہذا اقتداء المفترض خلف المفترض ہوئی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت امامت نہ تھی بلکہ صورت امامت تھی کما مضی فلا اشکال فیہ۔

ہَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ: اشکال: اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچوں نمازیں پچھلی امتوں پر بھی فرض تھیں حالانکہ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صلوٰۃ خمسہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے۔ جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نماز خمسہ اگرچہ امت پر فرض نہ ہو لیکن ممکن ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض تھیں یا وہ بطور تطوع پڑھتے تھے۔ اور وقت یہی تھا۔ یا تو تشبیہ وقت محدود ہونے کے اعتبار سے ہے۔ نفس وقت میں تشبیہ مقصود نہیں۔ لیکن سب سے بہترین جواب حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے کہ اگرچہ صلوٰۃ خمسہ پوری کی پوری پہلے کسی امت پر فرض نہ تھیں لیکن ان میں مختلف نمازیں مختلف انبیاء پر فرض تھیں۔ چنانچہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روایت نکالی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ فجر کے وقت قبول ہوئی تو انہوں نے بطور شکر یہ دو رکعت نماز پڑھیں تو یہ صلوٰۃ فجر کی اصل ہوئی اور جس وقت حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ندیہ میں دنبہ نازل ہوا وہ ظہر کا وقت تھا۔ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چار رکعت ادا کیں یہ ظہر کی اصل ہوئی، اور حضرت عزیر علیہ السلام کو عصر کے وقت دوبارہ زندہ کیا گیا تو انہوں نے چار رکعت ادا کیں یہ عصر کی اصل ہوئی، اور حضرت داؤد علیہ السلام کی توبہ مغرب کے وقت قبول ہوئی تو انہوں نے چار رکعت شروع کی۔ لیکن شدت بکاء کی بنا پر جو تھی رکعت نہ پڑھ سکے تین رکعات پر سلام پھیر لیا تو مغرب کی تین رکعات ہو گئیں۔ اور صلوٰۃ عشاء امت محمدیہ کے علاوہ اور کسی نے نہیں پڑھی۔

تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جن پر جو نماز فرض تھی ان کا وقت یہی تھا۔ تو یہاں انبیاء کی طرف نسبت مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے ہے۔ ہر فرد کے اعتبار سے نہیں۔ فلا اشکال فیہ۔

وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ: اس میں اشکال ہوتا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے خارج وقت میں نماز

پڑھائی۔ اسلئے کہ جب ان دونوں وقت کے درمیان وقت ہو تو یہ دونوں وقت خارج از وقت صلوٰۃ ہوئے! اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں مابین ہدین سے پہلے دن کے شروع اور دوسرے دن کی فراغت کی آن مراد ہے اور وقت سے مراد وقت مستحب ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ پہلے دن نماز شروع ہونے کے وقت سے دوسرے دن نماز ختم ہونے تک کے درمیان مستحب وقت ہے۔ اس سے پہلے یا بعد میں پڑھنے سے مستحب کی فضیلت حاصل نہیں ہوگی۔

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ أَبِي شَهَابٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخَذَ الْعَصْرَ شَيْئًا... يَحْسِبُ بِأَصَابِعِهِ خُمْسَ صَلَوَاتٍ

تشریح: حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے عروہ سے کہا کہ تم سوچ سمجھ کر کہو کیا کہہ رہے ہو۔ یا تو یہ مطلب ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ جبرائیل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کی یہ میں بھی جانتا ہوں۔ پہلی صورت میں علم امر کا صیغہ ہو گا اور دوسری صورت میں مشکلم کا صیغہ ہو گا۔ لیکن محدثین کرام کے نزدیک پہلی صورت زیادہ صحیح ہے اور سیاق حدیث سے بھی اسی کی ترجیح ہوتی ہے۔ اب حدیث ہذا سے بعض معاندین اسلام نے استدلال کیا کہ نمازوں کا کوئی مقرر وقت نہیں ہے۔ جو جس وقت چاہے پڑھ سکتا ہے۔ کیونکہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ جیسے خلیفہ راشد اس کا انکار کر رہے ہیں لیکن ان کا یہ استدلال بالکل غلط ہے کیونکہ تعیین اوقات متواتر احادیث سے ثابت ہے پھر خود حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ معین اوقات میں نماز پڑھتے تھے تو کیسے انکار کر سکتے ہیں بلکہ سیاق حدیث بھی ان کے استدلال کی نفی کر رہا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعتراض کے دو مقصود ہو سکتے ہیں۔ پہلا مقصود یہ ہے کہ وہ امامت جبرائیل کو مستبعد سمجھ رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بالامامت تھے پھر جبرائیل نے کیسے امامت کی؟ اور ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث ان کو نہیں پہنچی۔ دوسرا مقصود یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امامت جبرائیل پر نکیر نہیں کی بلکہ عروہ کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ تم صحابی نہیں ہو بغیر سند کیسے حدیث بیان کر رہے ہو، اور یہی توجیہ زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ عروہ نے جب سند بیان کر دی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔

باب تفجیل الصَّلَوَاتِ (جلدی نماز پڑھنے کا بیان)

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ سَيَّارِ بْنِ سَلَمَةَ... فَقَالَ كَانَ يُصَلِّيُ الْهَجِيرَ الَّتِي قَدْ غَوَّهَا... حِينَ قَدْ خَضَّ الشَّمْسُ الْخ

تشریح: جس طرح بعض نمازوں کے وقت جواز کی ابتداء و انتہاء میں اختلاف تھا اسی طرح بعض نمازوں کے وقت مستحب میں بھی اختلاف ہے۔ تو اسمیں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ عشاء کو ثلث لیل تک تاخیر کرنا مستحب ہے۔ اسی طرح مغرب کی تعجیل پر بھی اتفاق ہے۔ بقیہ تینوں نمازوں کے وقت مستحب میں اختلاف ہے۔

انہ کا اختلاف: تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ظہر میں تعجیل مستحب ہے۔ مطلقاً خواہ وہ سردی میں ہو یا گرمی میں۔ البتہ اگر تین شرائط موجود ہوں تو تاخیر مستحب ہوگی (۱) سخت گرمی ہو کہ لوگوں کا نکلنا مشکل ہو۔ (۲) مسجد لوگوں سے بہت دور ہو۔ (۳) لوگ ایک جگہ جمع نہ ہوں بلکہ بنوبت آتے ہوں۔ یہ تینوں شرطیں اگر نہ پائی جائیں تو پھر تعجیل مستحب ہے یہی اکثر مالکیہ کا مذہب ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر نماز کو متوسط وقت میں پڑھنا اولیٰ ہے اور گرمی کے موسم میں ظہر کو تاخیر کرنا مستحب ہے یہی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح قول ہے اور امام اسحاق و ابن المبارک کی بھی یہی رائے ہے۔

دلائل شوافع: وہ حضرات پہلی دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال و رضوان اللہ کہا گیا۔ جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے اور ام فروہ کی حدیث ہے رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت خباب کی حدیث ہے۔ مسلم شریف میں شکونا الی رسول اللہ احر الرضاء فلم یسکنا۔ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے ترمذی شریف میں ما رأیت احداً اشد تعجیلاً للظہر من رسول اللہ۔ ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ تعجیل ظہر افضل ہے۔ احناف کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اذا اشتد الحر فابدوا بالظہر رواہ الستق۔ دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں کان النبی اذا اشتد الورد بکر الصلوة اذا اشتد الحر ابرد بالصلوة۔ تیسری دلیل حضرت ابو ذر کی حدیث ترمذی میں کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے ظہر کی اذان دینے کا ارادہ کیا تو آپ ﷺ نے بار بار ابراد کرنے کا حکم فرمایا۔ جب نیلہ کا سایہ نیچے اتر گیا جب نماز پڑھی۔ جس سے معلوم ہوا کہ بہت تاخیر کی۔

جوابات: انہوں نے جو پہلی دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ عموماً اس وقت استدلال صحیح ہوتا ہے جبکہ اس بارے میں خصوصی احادیث موجود نہ ہوں اور ظہر کے بارے میں ابراد کی خصوصی حدیث موجود ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اول وقت سے مختار وقت مراد ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے۔ کیونکہ اکثر روایات میں اول وقت کا ذکر نہیں بلکہ الصلوة لم یقاتھا کا لفظ ہے، لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ حضرت خباب رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان سے زیادہ تاخیر کی نفی مراد ہے، یا وہ ابتداء زمانہ پر محمول ہیں پھر قولی احادیث سے منسوخ ہو گئیں جیسے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے کان اخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الابراد بالظہر، ذکرہ الحافظ ابن حجر فی تلخیص الحبیہ من طریق خلل عن احمد۔ لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ بہر حال دلائل کی رو سے احناف کا مذہب رائج ہوا واللہ اعلم بالصواب

الوقت المستحب للعصر: فقہاء کرام کا اختلاف: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تعجیل عصر بھی مستحب ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اصفر شمس سے پہلے تک تاخیر کرنا مستحب ہے، اس کے بعد مکروہ ہے۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ کے پاس کوئی صریح حدیث سے دلیل موجود نہیں بلکہ وہی عموماً اشارات سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسے وہی مشہور حدیث افضل الاعمال الصلوة لاول وقتہا۔ جس کا جواب پہلے مسئلہ کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ دے دیا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے انہ کان یصلی العصر والشمس فی حجرھا لم یظہر الفی من حجرھا رواہ مسلم والترمذی۔ آفتاب کی روشنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرے کے فرش پر رہی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی اس وقت عصر کی نماز پڑھی تو معلوم ہوا کہ آفتاب بہت بلند رہا۔ اس سے تعجیل عصر ثابت ہوئی۔ تیسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور ﷺ کے پیچھے عصر پڑھ کر اصفر سے پہلے عوالی مدینہ تک پہنچ جاتے تھے اور عوالی مدینہ سے تقریباً چار میل دور ہے۔ معلوم ہوا کہ عصر بہت پہلے پڑھتے تھے۔ چوتھی دلیل حضرت رافع بن خدیج کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ عصر کی نماز پڑھ کر اونٹ ذبح کر کے دس حصہ پر تقسیم کر کے غروب شمس سے پہلے بھون کر کھالیتے تھے۔ تو اتنے کام تھوڑے وقت میں ممکن نہیں بہت وقت کی ضرورت ہے لہذا عصر میں بہت تعجیل کی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظہر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز تاخیر سے پڑھتے تھے دوسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں انہ قال ان فی یوم الجمعة ثنتا عشرة... فالتمسوها فی اخر النهار بعد العصر۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کا وقت دن کے اخیر میں ہے جس سے تاخیر عصر ثابت ہوتی ہے۔ تیسری دلیل ابو داؤد شریف میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ان وقت الاشرار من جانب الطلوع مثل بقاء الشمس بعد العصر۔ اور اشراق کی نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم سورج کے دو نیزہ کے اندازہ بلند ہونے پر پڑھتے تھے لہذا عصر بھی آفتاب کے دو نیزہ بلند رہنے کے وقت ہونی چاہئے لہذا عصر کی تاخیر ثابت ہوئی۔ نیز لفظ عصر کے معنی کے لحاظ کرتے ہوئے تاخیر ہونی چاہئے کیونکہ عصر کے معنی نچوڑنا اور نچوڑ آخری حصہ کو کہا جاتا ہے اور شریعت غوی معنی کی رعایت کرتی ہے لہذا عصر کی تاخیر ہونا چاہئے تاکہ معنی کی رعایت ہو۔ حضرت شاہ صاحب نے عجیب استدلال پیش کیا کہ آیت قرآنی ہے وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا اور حدیث نبوی ہے حافظو اعلیٰ العصرین صلوٰۃ قبل طلوع الشمس و صلوٰۃ قبل غروبہا تو یہاں عصر کو قبل غروب شمس کی نماز کہی گی اور عام اصطلاح میں قبل سے قبلت قریبہ مراد ہوتی ہے بعیدہ مراد نہیں ہوتی جیسا ہم بھی کہتے ہیں کہ ظہر کے پہلے آیا۔ اس سے ظہر سے ذرا پہلے مراد ہوتا ہے ورنہ فجر کو قبل ظہر کہا جاتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ عصر کو جتنا تاخیر کیا جائے افضل ہوگا۔ نیز تاخیر کرنے سے نفل کا زیادہ موقع ملے گا۔ کیونکہ عصر کے بعد نفل مکروہ ہیں لہذا اگر تعجیل کی جائے تو نفل بند ہو جائیں گا لہذا تاخیر بہتر ہے۔

جواب: ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا ایک اجمالی جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث بھی مدعی پر دلیل نہیں بن سکتی تفصیل جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حجرہ غیر مسقف تھا اور دیوار چھوٹی تھی اسلئے غروب کے ذرا پہلے تک دھوپ رہتی تھی کما قال الطحطاویؒ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ بعض اوقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ کے اندر رہ کر امامت کرتے تھے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم باہر سے اقتداء کرتے تھے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ دیوار چھوٹی ہو تاکہ مقتدی امام کی حالت دیکھ سکے۔ لہذا اس سے عصر کی تعجیل پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ تیز رفتار اونٹنی پر سوار ہو کر تاخر عصر کے باوجود غروب شمس سے پہلے چار میل جانا مشکل نہیں لہذا اس سے تعجیل ثابت نہیں ہوگی۔

حضرت رافع بن خدیج کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ماہر قصائی کیلئے ڈیڑھ گھنٹے کے اندر اندر اونٹ زبح کر کے تقسیم کر کے دے دینا پھر ذرا ساجھون کر کھالینا یہ کوئی مشکل بات نہیں۔ اگر تعجیل عصر ہو تو غروب سے پہلے تین گھنٹے باقی رہیں گے اتنے مدید وقت کے اندر ہر شخص اتنا کام کر سکتا ہے کہنے کی ضرورت نہیں بلکہ تاخیر ہی بیان کرنا مقصود ہے۔ فلا یم الاستدلال۔ بہر حال ایک حدیث بھی ان کے مدعی پر صریح کمال نہیں لہذا مذہب احناف راجح ہے۔

زمین پر سورج کے اثرات

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ... إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا... فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ الْح

تشریح: یہاں لفظ **مِنْ** کو اگر تشبیہ کیلئے قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شدت گرمی جہنم کی لپٹ کے مشابہ ہے۔ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر **مِنْ** کو سبب قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شدت حر جہنم کی لپٹ کے سبب سے ہے۔

اشکال: اب اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث ہدایت حس کا خلاف ہے اس لئے کہ ہم ہدایہ محسوس کرتے ہیں کہ شدت حر و قلت حر کا تعلق شمس کے قرب و بعد کے ساتھ ہے۔ جس موسم میں سورج قریب ہوتا ہے گرمی بڑھ جاتی ہے اور جس موسم میں سورج دُور ہوتا ہے برودت کا غلبہ ہوتا ہے لیکن حدیث میں شدت حر کو **فِیْہِمْ** سے کہا گیا۔

جواب: اسکے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اسباب دو قسم ہیں ایک سبب ظاہری جس کو ہم اپنے حواس سے محسوس کرتے ہیں دوسرا سبب باطنی جس تک انسانی عقل و حواس کی رسائی ممکن نہیں تو نبی ﷺ جو مخبر صادق ہوتے ہیں وہ بیان کر دیتے ہیں۔ اور یہی وحی کا کام ہے کہ جہاں جا کر انسانی عقل عاجز ہو جاتی ہے وہاں سے وحی کا کام شروع ہوتا ہے۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ شدت حر کا تعلق ظاہر آئش سے ہے لیکن باطنی و حقیقی سبب جہنم ہے، اور اس جواب کی عمدگی اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ اب فلسفہ جدید کے علماء اس بات پر حیران و پریشان ہیں کہ آفتاب کو گرمی کہاں سے آتی ہے اب تک ان کو اس کی رسائی نہیں ہوئی تو آپ ﷺ نے بتا دیا کہ اس کا معدن جہنم ہے، وہاں سے سورج اخذ کرتا ہے۔ لہذا علماء حیثیت کا قول اور حدیث دونوں اپنی اپنی جگہ پر درست ہیں۔

چونکہ زیادہ گرمی کی وجہ سے زیادہ مشقت ہوتی ہے جس کی بنا پر خشوع و خضوع پیدا نہیں ہوگا۔ اسلئے نماز پڑھنے سے منع کیا گیا۔ یا اسکی حکمت یہ ہے کہ یہ عذاب و غضب کا وقت ہے اور حالت غضب میں درخواست و دعا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اور زیادہ ندامت ہونے کا خطرہ ہے۔ اس لئے اس وقت نماز کی ممانعت کی گئی۔

وَأَشْكَتِ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا: اب حدیث کا دوسرا ٹکڑا ہے کہ جہنم نے اللہ تعالیٰ کے پاس شکایت کی۔ اب یہ بحث ہوتی کہ شکایت بزبان قال تھی یا بزبان حال۔ تو اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ بزبان قال تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شان ہے انطق کل شیء۔ یہی علامہ نوویؒ اور حافظ تورطبیؒ نے کہا کہ نبی ﷺ صادق کے قول کو جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر محمول کرنا چاہئے خواہ مخواہ تاویلات کی زحمت اٹھانا یہ مناسب نہیں۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حقیقت پر محمول نہیں بلکہ مجاز ہے کہ خازن جہنم کی شکایت کو جہنم کی طرف مجازاً نسبت کر دیا گیا۔ یا جہنم کے جوش مارنے کو شکایت سے تعبیر کیا اور اجزاء نار کے ازدحام و ہجوم کو اکل بعضی بعضاً سے تعبیر کیا اور گرمی و سردی کے انتشار کو تنفس سے تعبیر کیا۔

جس نے نماز عصر چھوڑی اس کا گھر اجڑ گیا

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي تَفْوُتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَمَا كُنْ مَأْوَاهُ وَلَا مَرْفَعُهُ

تشریح: وتر کے دو معنی ہیں۔ ایک چھین لینا اس صورت میں متعدی الی مفعول واحد ہوگا اور اہلہ و مالہ مرفوع ہونگے۔ دوسرے معنی کمی کرنا اس وقت یہ دو مفعول کی طرف متعدی ہوگا اور اہلہ و مالہ منصوب ہونگے۔

دوسری صورت زیادہ صحیح ہے۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ فوت عصر سے کیا مراد ہے۔ تو امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ اصفرار شمس تک نماز نہ پڑھنا مراد ہے اور ان کی تائید نافع کی تفسیر سے ہوتی ہے کافی علل ابن ابی حاتمؒ اور مہلب شارح بخاریؒ فرماتے ہیں کہ فوت عصر سے مراد فوت جماعت ہے۔ اس کی تائید ہوتی ہے ابن مندہ کی روایت سے جو شرح زر قانیؒ میں موجود ہے ”المتوہر“

اہلہ ومالہ من وتر صلوة الوسطی فی جماعة، لیکن جمہور کے نزدیک فوت الی غروب الشمس مراد ہے۔ اس لئے کہ غروب تک عصر کا وقت باقی رہتا ہے۔ اگرچہ اصرار کے بعد مکروہ ہے چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے قلت لنافع حین تغیب الشمس قال نعيم۔ اور راوی جب فقیہ ہو اس کی تفسیر دوسروں کی تفسیر سے اولیٰ ہے۔

اب سوال ہوا کہ عصر کی خصوصیت کیوں ہے ہر نماز کی یہ شان ہونا چاہئے۔ تو اسکی وجہ یہ ہے کہ مسلم شریف میں حدیث ہے ابو بصرہ غفاری کی کہ پہلی امتوں پر نماز عصر پیش کی گئی انہوں نے ضائع کر دیا۔ لہذا جو اس کی محافظت کرے گا اس کو دو ہزار اجر ملے گا۔ اسی لئے قرآن کریم نے بھی اس کے اہتمام کا ذکر کیا فرمایا خُفُّوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَوةِ الْوُسْطَىٰ بِنَابِ اسکی تخصیص کی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا وقت ہے کہ پورا دن کے اعمال فرشتے لے جاتے ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ بہت مصروفیت کا وقت ہے اس لئے اس کی تخصیص کی گئی۔

فجر کا مستحب وقت

الْبَدَنُ الْبَرِّ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ... لِيُصَلِّيَ الصُّبْحَ فَتَنْصَرِفَ النِّسَاءُ... يَمْشُونَ وَطَهْنًا مَا يُعْرِفُونَ مِنَ الْعَلَسِ الخ
تفسیر: غلّ آخری رات کے اس اندھیرے کو کہا جاتا ہے جو صبح کی روشنی کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ فجر کی ابتداء ہوتی ہے صبح صادق سے اور اس کی انتہا ہوتی ہے طلوع شمس سے اس کے درمیان جس وقت بھی نماز پڑھی جائے بلا کر اہیت ادا ہو جائیگی۔ البتہ وقت مستحب میں اختلاف ہے۔

فتہما کا اختلاف: چنانچہ امام شافعی، مالک، احمد، اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک غلّ میں پڑھنا افضل ہے۔ اس طور پر کہ ابتداء بھی غلّ میں ہو اور اختتام بھی غلّ میں ہو اور ابو حنیفہ و قاضی ابویوسف اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کے نزدیک اسفار میں پڑھنا افضل ہے کہ شروع بھی اسفار میں ہو اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ لیکن اسکے ساتھ یہ ہدایت بھی ہے کہ نماز کے بعد اتنا وقت باقی رہے کہ اگر اتفاقاً کسی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے تو پھر قرأت مسنونہ کے ساتھ طلوع شمس سے پہلے اس کا اعادہ ممکن ہو۔ امام محمدؒ کے نزدیک غلّ میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے۔ اس کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا۔

دلائل: امام شافعی رحمہم اللہ وغیرہ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث سے جس میں مَا يُعْرِفُونَ مِنَ الْعَلَسِ کا لفظ ہے۔ دوسری دلیل حضرت عمر بن عبدالعزیز و عروہ بن الزبیر و ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہم کے قصہ میں مذکور ہے انہ علیہ السلام صلی الصبح بغلّ ثم صلی مرة اخرى فاسفر بها ثم كانت صلوته بعد ذلك في بغلّ حتى مات ولم يغد الى ان يسفر رواه ابو داؤد۔

تیسری دلیل پیش کرتے ہیں ان روایات نے جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا۔ یا مسارعہ الی الخیرات کی فضیلت بیان کی گئی۔ امام محمد و طحاوی رحمہم اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے آثار سے کہ وہ غلّ میں شروع کرتے اور اسفار میں ختم کرتے۔

دلائل شیخین: امام ابو حنیفہ و ابویوسف رحمہم اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت رافع بن خدیج کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر (رواہ الترمذی و ابو داؤد) یہ حدیث بالکل صریح اور اصح ما فی الباب ہے۔

اور مطلب یہ ہے کہ اسفار میں پڑھنے کو زیادہ اجر کا سبب قرار دیا گیا۔ دوسری دلیل صحیح بخاری شریف میں ابو بزرہ اسلمی کی حدیث ہے، فرماتے ہیں کہ وکان یتنفل من صلوٰۃ الغداة حين يعزف الرجل جليسه اور مسجد نبوی میں ہمیشہ اسفار ہی میں پہنچنا ممکن ہو گا۔ کیونکہ مسجد کی دیواریں چھوٹی نہیں اور چھت نیچی تھی۔ تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں فرماتے ہیں کہ ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوٰۃ الغدير وقتها الا يجمع... وصلّى صلوٰۃ الصبح من الغد قبل وقتها اور یہ بات ثابت ہے مزدلفہ کی صبح کو آپ ﷺ نے نماز فجر غلّس میں ادا کی تھی اور اسی کو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ قبل الوقت فرما رہے ہیں۔ لہذا اس وقت سے وقتِ معاد مراد ہے کہ آپ ﷺ کی عام عادت اسفار میں پڑھنے کی تھی۔ لہذا یہی وقت مستحب ہو گا۔ چوتھی دلیل اجماع صحابہ ہے کہ جس کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے ابراہیم نخعی کے قول سے نقل کیا فرماتے ہیں ما اجتمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التؤيد بالفجر توجب صحابه كرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو گیا یہی افضل ہو گا۔ دلائل احناف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ دلائل شوافع سب فعلی ہیں پھر ان میں کلام بھی ہے جسکی تفصیل سامنے آئے گی۔ بخلاف دلائل احناف کے وہ قولی بھی ہیں فعلی بھی۔ پھر ان پر کلام بھی نہیں اور تعارض کے وقت قولی کو ترجیح ہوتی ہے۔

جواب: حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا جواب یہ ہے کہ من الغلّس حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا لفظ نہیں ہے بلکہ انکی روایت ما یُعزَفَنَ پر ختم ہو گئی اور ان کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ عورتیں چادریں لپیٹ کر آتی تھیں اسلئے انکو کوئی نہیں پہنچانا جاتا تھا نیچے کے روائے نے یہ سمجھ لیا کہ عدم معرفت کا سبب اندھیرا تھا اسلئے من الغلّس کا لفظ بڑھا دیا۔ لہذا یہ لفظ مدرج من الراوی ہے۔ اصل روایت میں نہیں ہے۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ ابن ماجہ میں یہی حدیث ہے اور اس میں ما یُعزَفَنَ کے بعد تعنی من الغلّس کا لفظ ہے اور طحاوی شریف میں ما یعزفہن احد میں روایت ختم ہو گئی۔ جس سے صاف ظاہر ہو گیا من الغلّس مدرج من الراوی ہے۔ لہذا قابلِ حجت نہیں۔ یہ عدم معرفت چادروں میں لپیٹنے کی وجہ سے ہے اور بالفرض مان لیا جائے من الغلّس حدیث میں موجود ہے۔ تب بھی استدلال تام نہیں ہو سکتا کیونکہ اس زمانہ میں مسجد نبوی کی دیواریں چھوٹی اور چھت نیچی تھی، اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں اور دروازہ بھی مشرق کی طرف نہیں تھا جس کی وجہ سے اسفار کے بعد بھی اندھیرا رہتا تھا۔ بنا بریں عورتیں نہیں پہنچانی تھیں۔ یا صاف کہہ دیا جائے کہ حضور ﷺ کے فعل میں کوئی خصوصیت ہو سکتی ہے۔ ہمیں دیکھنا چاہئے کہ آپ ﷺ نے ہم کو کیا فرمایا۔ دیکھا کہ صاف حکم ہے کہ اسفروا الخ لہذا ہمارے لئے یہی اولیٰ و افضل ہو گا۔ انہوں نے ابو مسعود و عمر بن عبدالعزیز کی روایت سے جو استدلال پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد نے اس کو معلول قرار دیا لہذا یہ قابلِ استدلال نہیں۔ انکی تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں مساعت اور اول وقت سے مراد اول وقتِ مستحب ہے۔ چنانچہ عشاء میں خود شوافع یہی معنی مراد لیتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ہم انکار نہیں کرتے کہ آپ ﷺ نے غلّس میں نماز نہیں پڑھی بلکہ بکثرت آپ ﷺ نے غلّس میں پڑھی اور اسکی وجہ یہ تھی کہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تہجد گزار تھے اور فجر سے پہلے نہیں سوتے تھے اور سویرے سب مسجد میں آ جاتے تھے اور کثیر جماعت ہو جاتی، اور ہمارے اسفار کا مقصد ہی کثیر جماعت ہے۔ لہذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے

لئے غلّس ہی افضل تھا۔ ادھر آپ پر آنے والی امت کی حالت منکشف ہو گئی کہ وہ سب سست ہو گئی اکثر تہجد گزار نہیں ہوں گے۔ لہذا غلّس میں سب نہیں آسکتے بنا بریں تکثیر جماعت نہیں ہوگی۔ اسلئے عام امت کی طرف خیال فرماتے ہوئے اسفار کا حکم دیا۔ اگر کسی جگہ میں سب لوگ غلّس کے وقت مسجد میں آجائیں تو وہاں غلّس ہی میں پڑھنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ احناف کے نزدیک بھی رمضان میں تغلیس مستحب ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل مقصد تکثیر جماعت ہے خواہ غلّس میں ہو یا اسفار میں وہی بہتر ہوگا مگر آپ نے اکثر لوگوں کی طرف خیال کرتے ہوئے اسفار کا حکم دیا۔

شوافع حضرات نے ہماری دلیل حدیث رافع بن خدیج کی یہ تاویل کی کہ اسفار کے معنی تیقن فجر ہے کہ جب صبح صادق ہونے پر یقین ہو جائے اس وقت نماز پڑھو تاخیر کر کے صاف وقت میں پڑھنا مراد نہیں لہذا یہ حدیث احناف کی دلیل نہیں بن سکتی۔ احناف کی طرف سے اس جواب یہ ہے کہ یہ تاویل لغت اور سیاق الفاظ حدیث اور دوسری روایت کے اعتبار سے صحیح نہیں کما قال ابن ہمام کیونکہ لغت میں اسفار کے معنی تیقن وقت کے نہیں آتے۔ اور حدیث کے آخر میں فائدہ اعظم للاجر۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اسفار کرنے میں زیادہ اجر ہوگا۔ اور عدم اسفار میں اجر کم ہوگا۔ کیونکہ یہی اسم تفضیل کا تقاضہ ہے۔ حالانکہ تیقن مراد لینے میں یہ مطلب صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ عدم تیقن وقت کی صورت میں نماز ہی نہیں ہوگی۔ چہ جائیکہ اس پر اجر ملے۔ پھر یہ حضرات یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں اسم تفضیل اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے بلکہ اس سے صفت مشبہ مراد ہے۔ لہذا ہماری تاویل صحیح ہے۔ احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ کسی لفظ کو اپنے اصلی معنی سے عدول کر کے دوسرے معنی کی طرف لے جانا بغیر قرینہ کے خلاف اصل ہے۔ جو جائز نہیں اور یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ روایت سے بھی یہ تاویل رد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نسائی شریف میں یہ الفاظ ہیں ما اسفرتہم اور ابن حبان میں کما أصبحتم بالفجر کان اعظم للاجر جس کا مطلب یہ ہے کہ جتنا زیادہ اسفار کرو گے اتنا ہی زیادہ اجر ملے گا۔ حالانکہ ایک مرتبہ وضوح فجر کے یقین ہونے کے بعد اس میں اور زیادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ یقین میں امتداد نہیں ہوتا بہر حال کسی اعتبار سے شوافع کی تاویل صحیح نہیں اور احناف کے دلائل اپنی جگہ پر مستقیم ہیں۔

بہت برے ہیں وہ حکمران جو نمازوں میں تاخیر کریں

الحديث الشريف عن أبي ذر قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يُمَيِّتُونَ الصَّلَاةَ وَقَالَ: يُؤَخِّرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ وَقْتِهَا قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: "صَلِّ الصَّلَاةَ لَوْ قُبِيهَا قَانَ أَدْرَكَتْهَا مَعَهُمْ فَصَلِّ فَإِنَّهَا لَكَ ثَابِلَةٌ".

تشریح: یہاں یُمَيِّتُونَ الصَّلَاةَ سے مراد نماز کو اپنے وقت سے موخر کر کے پڑھنا۔ یا وقت مستحب سے تاخیر کر کے پڑھنا کیونکہ نماز کی روح ہے نماز کو وقت مختار میں پڑھنا تو جب ایسے وقت میں نہیں پڑھی تو اس کی روح نکال دی اسلئے یُمَيِّتُونَ کہا گیا۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ یہاں بالکل خارج از وقت پڑھنا مراد ہے یا وقت مستحب سے تاخیر کرنا مراد ہے۔ تو امام نووی فرماتے ہیں کہ یہاں وقت مستحب سے تاخیر کرنا مراد ہے خارج از وقت میں پڑھنا مراد نہیں۔ کیونکہ امراء جور سے یہی منقول ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں خارج از وقت میں پڑھنا مراد ہے کیونکہ امراء جور ججاج بن یوسف اور اس کا گورنر ولید بن عبد الملک وغیرہم سے یہ منقول ہے کہ وہ وقت جواز سے تاخیر کر کے نماز پڑھتے تھے۔ دونوں

اقوال میں یہ تطبیق دی جاسکتی ہے کہ نووی کا قول اکثر امراء کے اعتبار سے ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ کا قول بعض امراء حجاج بن یوسف جیسے امیروں کے متعلق ہے۔

پھر یہاں دو مسئلہ ہیں دونوں میں اختلاف نہ کرنا چاہئے۔ (۱) پہلا مسئلہ امراء جو رکعت کی تاخیر کرنے کے بارے میں کہ کوئی ایسا زمانہ آجائے کہ فاسق و ظالم ائمہ نماز کو اپنے وقت میں نہ پڑھیں تو کیا کرنا چاہیے۔ (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عذر وغیرہ کی وجہ سے اپنے گھر میں تنہا نماز پڑھ لے پھر مسجد میں آکر دیکھا کہ جماعت ہو رہی ہے تو اس کو کیا کرنا چاہیے۔ تو پہلا مسئلہ کتب احناف میں مذکور نہیں ہے دوسرا مسئلہ ہماری کتب احناف میں مذکور ہے کہ ایسی حالت میں صرف ظہر و عشاء میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے۔ بقیہ تیموں و قنوں میں شریک نہیں ہو سکتا اسلئے کہ فجر و عصر کے بعد نفل پڑھنا احادیث مشہورہ سے ممنوع ہے اور ثانی نماز نفل ہوگی لہذا جائز نہیں۔ اور مغرب میں اسلئے شریک نہیں ہو سکتا کہ اگر امام کی متابعت کرے تو تین رکعات ہوں گی اور تین رکعات نفل نماز مشروع نہیں۔ اور اگر دو یا چار رکعات پڑھے تو مخالفت امام لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں۔ لہذا مغرب میں شریک نہیں ہو سکتا۔

اور اس مسئلہ کی تفصیل مع دلائل آئندہ آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ پہلے مسئلہ کو اس دوسرے مسئلہ کی طرف رجوع کریں گے۔ اور شوافع کے نزدیک ہر نماز کو تنہا پڑھنے کے بعد جماعت کے ساتھ اعادہ کر سکتا ہے۔ اس میں کوئی تخصیص نہیں ہے اب ان کے نزدیک اس حدیث کی شرح یہ ہوگی کہ یہاں نبی کریم ﷺ یہ فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی زمانہ ایسا آجائے کہ امراء جو نماز کو اپنے وقت میں نہیں پڑھتے تو تم اپنے گھر میں تنہا نماز پڑھا کرو۔ پھر ان کے ساتھ جماعت میں شریک نہ ہونے سے ایذا رسانی کا خوف ہو تو جماعت میں بھی شریک ہو جایا کرو۔ اور یہ نفل ہوگی اور ہر نماز کا یہی حکم ہے۔ تو گویا ان کے نزدیک تکرار نماز لازم آئی۔ اور احناف کے نزدیک اس حدیث کی یہ شرح ہوگی کہ نبی کریم ﷺ یہاں ہر انسان کو اپنے وقت پر نماز پڑھنے کا حکم دے رہے ہیں۔ خواہ منفرد آہو یا بالجماعت۔ اور اپنے نفس کو اس پر عادی بنانا چاہئے۔ پھر اگر ایسا زمانہ آجائے کہ امراء جو نماز کو اپنے صحیح وقت پر نہیں پڑھتے ہیں تو تم اپنے گھر میں وقت کے اندر تنہا پڑھ لیا کرو۔ اور ان کے ساتھ شریک نہ ہو پھر اگر کسی وقت مسجد کی طرف گزر ہوئی اور دیکھو کہ وہ لوگ ٹھیک وقت پر نماز پڑھ رہے ہیں تو آئندہ گھر میں تنہا نہ پڑھو بلکہ انکے ساتھ جماعت میں نماز پڑھا کرو۔ اور یہ نماز تمہارے لئے نافلہ یعنی زیادہ اجر کا سبب ہوگی۔ تو حدیث میں نافلہ کے معنی نفل نماز کے نہیں بلکہ زیادہ ثواب کے ہیں۔ اور نافلہ کے معنی زیادتی ثواب کے دوسری حدیث میں موجود ہیں۔ چنانچہ عبد اللہ صنباعی کی حدیث میں ہے ثم کان مشیہ الی المسجد و صلوٰۃ نافلۃ لہ۔ یہاں نافلہ کے معنی باتفاق محدثین کرامؒ زیادتی اجر ہے فتح جہد بہ نافلۃ لک۔ اسی طرح آیہ قرآنی میں نافلہ کے معنی یہی آئے ہیں تو ایسی صورت میں تکرار صلوٰۃ لازم نہیں آئے گی۔ شوافع کے شرح سے احناف کی شرح زیادہ اولیٰ ہوگی۔ کیونکہ شوافع نے حدیث کی دونوں شق کا ایک ہی مطلب لیا ہے، اور احناف کی شرح کے مطابق دونوں شقوں کے الگ الگ مطلب نکلے گا۔ کیونکہ اس میں پہلی شق ہے تم نماز کو صحیح وقت میں پڑھو، اور دوسری شق یہ ہے کہ اگر وہ لوگ نماز کو صحیح وقت میں پڑھنا شروع کر دے تو تم ان کے ساتھ شریک ہو جاؤ۔ گھر میں منفرد آئے پڑھو۔ اور خود الفاظ حدیث سے بھی احناف کی تائید ہو رہی ہے۔ چنانچہ اسی روایت کا دوسرا طریقہ جو مسم شریف میں ہے کہ فصل

نیز دوسری روایت ہے مسلم شریف میں کہ جب تم نے تنہا گھر میں نماز پڑھی پھر کسی وقت مسجد کی طرف جان پڑا اور دیکھا کہ وہ لوگ وقت پر نماز پڑھ رہے ہیں تو ان کے ساتھ شریک ہو جاؤ اور آئندہ تنہا نہ پڑھو۔

طلوع آفتات وغروب کے وقت نماز کا حکم

المحدث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ الْخ

تشریح: مشہور مسئلہ: یہاں ایک مشہور مسئلہ ہے وہ یہ کہ اگر عصر کی نماز کے دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کرے تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نماز درست ہو جائے گی البتہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر فجر کی نماز کے دوران طلوع شمس ہونے لگے تو اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے کہ نماز فجر صحیح ہو جائے گی۔ لیکن احناف کے نزدیک نماز فجر باطل ہو جائے گی۔ البتہ شیعہ فرماتے ہیں کہ اگر ارتفاع شمس تک مصلی انتظار کرے اسکے بعد دوسری رکعت پڑھے تو یہ نماز نفل بن جائے گی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جائے گی نہ فرض ہوگی اور نہ نفل۔ تو گویا ائمہ ثلاثہ دونوں نمازوں کا ایک ہی حکم کہتے ہیں اور احناف دونوں میں فرق کرتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں دونوں نمازوں کا ایک ہی حکم بیان کیا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور احناف ایک جز پر عمل کرتے ہیں اور دوسرا جزء چھوڑ دیتے ہیں۔ بنا بریں حدیث ہذا مسلک حنفیہ پر بہت مشکل بن گئی۔ مختلف مشائخ احناف نے اس کے جواب دینے کی کوشش کی۔ تو بعض اصولیین نے جواب دیا کہ اوقات منہیہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی حدیث اور حدیث الباب میں تعارض ہو گیا اور دونوں صحیح ہیں ایسی صورت میں قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عصر صحیح ہو اور فجر کی نماز فاسد ہو۔ کیونکہ وقت فجر کا کوئی جز ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے۔ لہذا جو آخر وقت میں نماز شروع کی تو اس وجوب کامل صو پر ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ نماز کا وجوب جس طرح ہوا اس کا تمام بھی اسی طرح ہونا واجب ہے ورنہ نماز نہیں ہوگی۔ تو اب طلوع شمس کے بعد پڑھے تو اتمام ناقص وقت میں ہو گا۔ لہذا نماز باطل ہو جائے گی۔ بخلاف عصر کے اس کا وقت اصفرار سے غروب شمس تک ناقص ہے لہذا جب اخیر وقت میں نماز شروع کی تو وجوب ناقص ہو اور ادائیگی بھی ناقص وقت میں ہوئی لہذا مفسد نہیں ہے۔

لیکن یہ جواب محدثین کے اصول کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور یہ جائز نہیں۔ اسلئے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا دوسرا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ان لوگوں کے بارے میں ہے جو غروب یا طلوع شمس سے ذرا پہلے اہل صلوٰۃ ہوئے یعنی ان پر نماز فرض ہوئی کہ طلوع یا غروب سے پہلے صرف ایک رکعت پڑھ سکتا ہے تو ان پر یہ نماز فرض ہو گئی۔ اسکی قضا واجب ہے یہ مطلب نہیں کہ وہ ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت اور وقت میں تو نماز درست ہے۔ جیسا کہ چھوٹا لڑکا بالغ ہو یا کافر مسلمان ہو یا حائضہ پاک ہوئی۔ ایسے وقت میں کہ ایک رکعت پڑھ سکتے ہیں تو ان پر یہ نماز فرض ہو گئی۔ قضا واجب ہے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہو گا مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ لِهَذَا يَحْدِثُ مَسْئَلَةٌ مُتَنَازِعٌ فِيهَا سَعَى خَارِجٌ هُوَ لَيْكِنْ خُودَ إِمَامٍ طَحَاوِيِّ لَمْ يَبْنِ اس تَوْجِيهَ عَلَى إِشْكَالِ كَيْفَا كَ دُوسَرَى

روایت میں یہ الفاظ ہیں من ادرك ركعة من قبل ان تطلع الشمس فليصل اليها اخرى الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع یا غروب سے پہلے ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت بعد میں ملا لے۔ اسلئے امام طحاویؒ نے دوسرا ایک جواب دیا کہ اس حدیث سے وقت غروب و طلوع میں جواز صلوٰۃ معلوم ہوتا ہے، اور دوسری مشہور و متواتر احادیث سے ان اوقات میں نماز کی ممانعت معلوم ہوتی ہے لہذا ممانعت کی ترجیح ہوگی یا انکے ذریعہ حدیث اباحت کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔ لہذا کوئی اشکال نہیں۔

اب تمام توجیہات کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے بڑی عجیب و غریب توجیہ بیان کی۔ کہ حدیث الباب کا تعلق مسئلہ تنازع فیہا سے بالکل نہیں بلکہ وہ ایک اصولی اجتہادی مسئلہ ہے اور اسلئے دلائل بھی اصولی اجتہادی ہیں اور اس حدیث سے دوسرے ایک مسئلہ کا حکم بیان کیا جا رہا ہے وہ ہے مسبوق کی نماز کا حکم کہ اگر کسی نے امام کے ساتھ ایک رکعت پالی تو گویا اس نے پوری نماز جماعت کے ساتھ پالی۔ اور قبل ان تطلع الشمس سے فجر کی نماز اور قبل ان تغرب سے عصر کی نماز مراد ہے اور اسکی تائید اس روایت کے دوسرے طرق سے ہوتی ہے کیونکہ بعض طرق میں من ادرك ركعة مع الامام فقد ادرك الصلوة۔

لیکن حضرت شاہ صاحب کی اس توجیہ پر اشکال ہوتا ہے کہ مسبوق کا یہ حکم تو تمام نمازوں کیلئے عام ہے تو فجر و عصر کو کیوں خاص کیا گیا۔ تو شاہ صاحب اسکا یہ جواب دیتے ہیں۔ (۱) کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث اس زمانہ کی ہے جبکہ صرف یہ دونوں نمازیں فرض تھیں اور حضرت ابو ہریرہؓ نے دوسرے کے واسطے سے سنی۔ (۲) ان دونوں نمازوں کا آخری وقت متفق علیہ ہے دوسری نمازوں کے آخری وقت میں اختلاف ہے۔ (۳) ان دونوں نمازوں کا آخری وقت محسوس ہے کہ طلوع و غروب سے ہوتا ہے جو ہر شخص سمجھ سکتا ہے خواہ عالم ہو یا جاہل۔ بخلاف دوسری نمازوں کے آخری وقت کہ ہر انسان نہیں سمجھ سکتا۔ احادیث میں ان دونوں کی بہت اہمیت بیان کی گئی کہ حافظو اعلیٰ البدین و علیٰ العصرین سے ان دونوں کی محافظت کی تاکید کی گئی۔ کیونکہ ان دونوں میں اکثر جمعہ فوت ہو جاتی ہے۔ اور لوگ سستی کرتے ہیں اس لئے اور اک جماعت پر ترغیب دینے کے لئے ان کو خاص طور بیان کیا گیا ورنہ یہ حکم سب نمازوں کے لئے عام ہے۔

قضاء نماز ادا کرنے کا طریقہ

الْحَدِيثُ الشَّيْفِيُّ: عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا. وَفِي رِوَايَةٍ: لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ

تشریح: یہاں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی نماز بھول جائے یا نماز سے سو جائے پھر وقت کے بعد جاگے اور یاد آجائے تو کیا کرے۔ اس میں ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اسی وقت نماز پڑھ لے خواہ اوقات مکروہ کیوں نہ ہوں کوئی استثناء نہیں۔ احناف کے نزدیک اگر وقت مکروہ میں جاگے یا یاد آئے تو نہیں پڑھ سکتا ہے بلکہ وقت مکروہ نکلنے کا انتظار کرے۔

وہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے نیز حضرت ابو قتادہ کی حدیث سے جس میں فلیصلها اذا ذكرها کا لفظ ہے کوئی استثناء موجود نہیں۔ اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت جس حدیث میں آئی ہے یہ صورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ احناف کی دلیل سب سے پہلے وہ احادیث ہیں جن میں اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ اور وہ احادیث مشہور قریب از متواتر ہیں۔ ان کے مقابلہ میں فریق اول کی دلیل خبر واحدہ ہے۔ یہ قابل استدلال نہیں۔ بلکہ متواتر کو اصل قرار دیا جائے گا، اور خبر واحد کی تاویل کرنا چاہئے کہ جاگنے یا یاد آنے کے بعد پڑھے جبکہ وقت ممنوع نہ ہو۔ اذالم یکن وقتاً

مکروھا۔ دوسری دلیل لیلۃ التعریس کا واقعہ کہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم طلوع شمس کے وقت جاگے تھے لیکن اس وقت نماز نہیں پڑھی بلکہ جب سورج اوپر چڑھ گیا اور وقت مکروہ نکل گیا تب پڑھی۔ اگر وقت مکروہ میں پڑھنا جائز ہوتا تو آپ ﷺ دیر نہ کرتے انہوں نے جو دلیل پیش کی اسکے ایک جواب کی طرف پہلے اشارہ کر دیا کہ متواتر کے مقابلہ میں اسکی تاویل کی جائے گی کہ اگر وقت مکروہ نہ ہو تو پڑھ لو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جو اذاعہ ہے وہ ظرفیت کیلئے نہیں۔ بلکہ ان شرطیہ کے معنی میں ہے کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو۔ اور ظاہر بات ہے یہ یاد آنے کے وقت کے ساتھ مقید نہیں۔ لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

اول وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے

الْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَا صَلَّی رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صَلَاةً اَوْ قُبَّہَا الْاٰخِرَ مَرَّتَیْنِ حَتّٰی قَبَضَہُ اللّٰهُ تَعَالٰی
تشریح: حدیث ہذا کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے دو مرتبہ نماز کو آخری وقت میں نہیں پڑھا۔ گویا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا مسائل عن الوقت کے قصہ کا اثبات کر رہی ہے کہ اس وقت اپنے تعلیم اوقات کی غرض سے ہر نماز کو ایک دن آخری وقت میں پڑھا اس کے علاوہ اور کسی وقت آخری وقت میں نہیں پڑھا تو یہاں یہ کہا جائے گا کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کی امامت کا واقعہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو معلوم نہیں تھا اور دار قطنی کی روایت میں الامر تین کا لفظ ہے لہذا کوئی اشکال نہیں کہ دو مرتبہ کے علاوہ آخری وقت میں نماز نہیں پڑھی ایک مرتبہ امامت جبرائیل کے وقت دوسرا مرتبہ مسائل کی تعلیم کے وقت پھر اس تاخیر سے وہ تاخیر مراد ہے جس کے بعد وقت کا کچھ حصہ باقی نہ رہے۔ ورنہ وقت مستحب سے تاخیر کرنا بہت ثابت ہے۔ یا یہ مراد ہے کہ بلا کسی خاص عذر و غرض کے آخری وقت میں کبھی نماز نہیں پڑھی۔

بَابُ فَعَالِ الْمَلَاةِ (نماز کے فضائل کا بیان)

نماز فجر وعصر کی فضیلت

الْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ: عَنْ عُمَارَةَ بْنِ مُوَيْبِہٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُولُ لَنْ یَلِیَحَ النَّارُ اَحَدٌ صَلَّی قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَقَبْلَ غُرُوبِہَا یَغْنِیَ الْفَجْرَ وَالْعَصْرَ وَعَنْ اَبِی مُوسٰی قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلَّی الْکَوْثَرِیْنَ دَخَلَ الْجَنَّةَ

تشریح: یہاں فجر وعصر کی جواہریت بیان کی گئی اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسری نمازوں میں کوتاہی کی جائے بلکہ دوسری نمازوں کی محافظت بھی انکے مانند ضروری ہے باقی ان دونوں کو خصوصی طور پر اس لئے بیان کیا کہ ان میں مشقت زیادہ ہے۔ نیز مصروفیت کا وقت ہے اکثر لوگ ان میں تقصیر و کوتاہی کرتے ہیں۔ توجہ کوئی آدمی ان کی محافظت کرے گا دوسری نمازوں کی محافظت بطریق اولیٰ کرے گا۔ یا تو اسلئے خاص طور پر بیان کیا گیا کہ فجر اور عصر کا وقت فرشتوں کے اجتماع کا وقت ہے اور پوری رات کا عمل صحیح کو اٹھایا جاتا ہے۔ اس لئے نماز میں حاضر ہونا چاہیے تاکہ الاعتبار بالخواہیم کے اعتبار سے فرشتے اچھی رپورٹ لے جائے اور اسی کی برکت سے بقیہ حصہ دن و رات کی کوتاہی معاف ہو جائے یا تو بعض حدیث میں ہے کہ دن کی ابتداء میں رزق تقسیم ہوتی اور آخری حصہ میں رفع عمل ہوتا ہے اس لئے ان دونوں کی تخصیص کی گئی تاکہ ان کی محافظت سے رزق و عمل میں برکت ہو اور بہت سی وجوہات ہیں۔

صلوٰۃ وسطیٰ کا مصداق

الحديث الشريف: عَنْ عَلِيٍّ حَبَسُونَا عَنْ صَلَاةِ الْوُسْطَى: صَلَاةِ الْعَصْرِ مَلَأَ اللَّهُ قُيُومَهُمْ وَقُيُومَهُ نَاءُ الْخ
تشریح قرآن کریم کی آیت حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ میں صلوٰۃ وسطیٰ سے کوئی نماز مراد ہے اس میں تقریباً بیس اقوال ہیں اور حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں بیس تالیس اقوال ہیں۔ کوئی نماز ایسی نہیں ہے جسکے بارے میں صلوٰۃ وسطیٰ کا قول موجود نہ ہو۔ ان میں تین قول زیادہ مشہور ہیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ سے ایک قول ہے کہ اس سے مراد صلوٰۃ الصبح ہے۔ اور امام مالکؒ کا قول ہے کہ اس سے صلوٰۃ الظهر مراد ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس سے صلوٰۃ عصر مراد ہے اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ سے ایک قول ہے اور امام احمدؒ کا مذہب ہے۔ قائلین بالظہر کی دلیل حضرت زید بن ثابت اور حضرت عائشہؓ کا اثر ہے اھما قالا صلوٰۃ الوسطی صلوٰۃ الظہر رواہ مالک۔ اور قائلین بالصبح ولیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عمر و ابن عباس، و علیؓ کے آثار سے امام ابو حنیفہؒ ولیل پیش کرتے ہیں۔ حدیث مذکور سے اسی طرح اکثر احادیث میں صلوٰۃ عصر کو صلوٰۃ الوسطیٰ کہا گیا۔ نیز اکثر صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین و تابعین کی رائے بھی یہی ہے۔ لہذا یہی زیادہ صحیح ہو گا۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ و حفصہؓ کے مصحف میں ایک قرأت ہے۔ والصلوٰۃ الوسطیٰ و صلوٰۃ العصر۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہاں تو دونوں کے درمیان حرف عطف ہے جو مغایرت چاہتا ہے تو یہ مدخلی کے خلاف ہو گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عطف تفسیری ہے یا یہ کہا جائے کہ جب ایک موصوف کی متعدد صفات ہو تو ان کے درمیان حرف عطف لانا جائز ہے۔ جیسے اَلی الْمَلِك الْقَوْمِ وَاِبْنِ الْهَمَامِ وَلِيَتْ الْكِتَابَةِ فِي الْمَرْحَمِ الشَّعْرِ پہلے دونوں مذہب کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ آثار صحابہ ہیں مرفوع کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں یا آثار سے تعین مراد نہیں بلکہ ایک محمل بیان کرنا مقصود ہے کہ ظہر و فجر بھی مراد ہو سکتی ہے۔

بَابُ الْاَذَانِ (اذان کا بیان)

اذان کی لغوی و اصطلاحی تعریف: اذان کے لغوی معنی ہیں الاعلام یعنی اطلاع دینا جیسے قرآن مجید میں ہے وَ اَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرِسَالَةٌ اَوْ شَرِيعَةٌ مِّنْ اِذَانِ كُفَرٍ اَوْ اَعْلَامٌ مَّخْصُوصٌ بِالْفَاظِ مَخْصُوصَةٌ اَوْ قَاتٌ مَّخْصُوصَةٌ بِكَيْفِيَّةٍ مَّخْصُوصَةٌ
مشروعیت اذان کی بحث: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اذان کی مشروعیت مکہ معظمہ میں نماز فرض ہونے کے ساتھ ہو گئی تھی جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ وہ سب روایات قابل اعتبار نہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ بعد الھجرت اذان مشروع ہوئی۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہجرت کر کے مدینہ میں آ گئے تو پہلے پہل مسجد میں ایک ساتھ جمع ہونے کا کوئی خاص انتظام نہیں تھا۔ بلکہ ہر ایک اپنے انداز سے ایک وقت میں جمع ہو جایا کرتے تھے اور جماعت ہو جاتی۔ ایک عرصہ ایسا گزرا پھر کچھ مدت کے بعد جب مسلمان زیادہ ہو گئے تو ایک ساتھ جمع ہونے میں دشواری پیش آ گئی تو نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ کیا کہ اس بارے میں کیا کیا جائے تو بعض نے کہا کہ نماز کے وقت ناقوس بجایا جائے تاکہ آواز سن کر سب جمع ہو جائیں لیکن اس پر اعتراض ہوا کہ اس سے

نصاری کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ بعض حضرات نے سینگا بجانے کی تجویز پیش کی۔ اس پر بھی اعتراض ہوا کہ یہ یہودی کی مشابہت ہے۔ بعض نے اونچی جگہ پر آگ جلانے کا مشورہ دیا۔ اس پر بھی اعتراض ہوا کہ اس سے مجوس کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے اس لئے یہ سب تجاویز غیر منظور ہو گئے۔ البتہ قرن بجانے کی طرف کچھ رجحان تھا اخیر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سب سے بہتر صورت یہ ہو گی کہ نماز کے وقت ایک آدمی زور سے الصلوٰۃ جامعۃ پکارتا رہے۔ اس تجویز کو سب نے پسند کیا اور اسی پر بات طے ہو گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ ہر نماز کے وقت الصلوٰۃ جامعۃ کہا کرے۔

اسکے باوجود ہر ایک کے دل میں یہ بات رہی کہ اس سے بہتر صورت نکالی جائے ایسی حالت میں سب اپنے اپنے گھر میں چلے گئے تو اسی رات یا دوسری رات حضرت عبداللہ بن زید نے خواب میں دیکھا کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام یا دوسرا کوئی فرشتہ ایک آدمی کی شکل میں ایک ناقوس لے کر آیا تو عبداللہ نے کہا کیا تم اس کو بیچو گے؟ تو اس نے کہا اس سے کیا کرو گے تو انہوں نے کہا کہ اس کو بجا کر لوگوں کو نماز کی اطلاع دوں گا تو فرشتہ نے کہا کہ اس سے بہتر صورت تم کو بتا دوں وہ یہ کہ نماز کے وقت اللہ اکبر الخ پوری اذان کے یہ کلمات کہہ دیا کرو۔

صبح کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر اپنا خواب بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے بلال رضی اللہ عنہ کو کہتے رہو اور وہ اذان دیتے رہے کیونکہ اس کی آواز بلند ہے۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے پہلے ایسا خواب دیکھا تھا لیکن وہ بھول گئے تھے۔ پھر حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کے خواب بیان کرنے سے ان کو اپنا خواب یاد آیا۔ لیکن وہ بتقاضائے حیا خاموش ہو گئے کہ عبداللہ رضی اللہ عنہ سبقت کر گئے اور ان کی خصوصیت ہو گئی میں اس میں دخل اندازی نہیں کرنا چاہتا۔ پھر اپنے گھر چلے گئے بعد میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنا خواب بیان فرمایا کہ اس کی اور تائید ہو جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے پہلے کیوں نہیں کہا تو عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا سبقی عبد اللہ رضی اللہ عنہ فاستحییت۔ اور بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اور میں صحابہ نے خواب دیکھا لہذا مشروعیۃ اذان صرف عبداللہ رضی اللہ عنہ کے خواب سے نہیں ہوئی بلکہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصویب اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ و دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے خواب اسکے موید تھے۔ لیکن چونکہ عبداللہ نے بیان کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویب کی اس لئے ان کی طرف منسوب ہو گئی اور انہی کو صاحب اذان کہا جاتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

اذان کے کلمات کی تعداد اور پڑھنے کا طریقہ

الحديث الشريف عن أنس قال: ذَكَرُوا النَّبَاَ فَأَمَرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ . وَأَنْ يُؤَيِّزَ الْإِمَامَةَ الخ

کلمات اذان میں فقہاء کا اختلاف: کلمات اذان میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک سترہ کلمات ہیں۔ یعنی ترجیع بلا ترجیع۔ ترجیع کے معنی شہادتین کو پہلے دو مرتبہ آہستہ آہستہ کہنا پھر دوسری مرتبہ زور سے ان کو دو مرتبہ اعادہ کرنا اور ترجیع کے معنی اللہ اکبر کو چار مرتبہ کہنا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک پندرہ کلمات ہیں۔ ترجیع بلا ترجیع، اور امام شافعی کے نزدیک انہیں کلمات ہیں، ترجیع مع الترجیع۔ اور امام احمد سے مختلف روایات ہیں۔ لیکن ان کا صحیح قول امام ابو حنیفہ کے مسلک کے موافق ہے۔

دلائل: امام مالک کی دلیل عدم ترجیع کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو باب میں مذکور ہوا کہ شفع اذان کا حکم دیا گیا اور شفع کے معنی ایک کلمہ کو دو مرتبہ کہنا اور تکمیر بھی اس میں داخل ہے۔ نیز عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت میں شفع

اذان کا ذکر ہے لہذا دو مرتبہ ہو گا۔ مالکیہ و شافعیہ کی دلیل ترجیح شہادتین کے بارے میں حضرت ابو مخذومہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو ترجیح کا حکم دیا۔ احناف و حنابلہ کی دلیل حضرت عبداللہ کی خواب والی حدیث ہے جو مشروعیت اذان کی اصل ہے وہ ترجیح سے خالی ہے۔ دوسری دلیل مؤذن رسول اللہ ﷺ بلال رضی اللہ عنہ کی اذان ہے جو بھی ترجیح سے خالی ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی اذان اور مسجد قبا کے مؤذن سعد قرطی کی اذان بھی ترجیح سے خالی تھی۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ اذان بلا ترجیح مع الترتیب اولیٰ ہے۔

جواب: مالکیہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب عبداللہ بن زبدر اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ اور ابن ام مکتوم کی اذان میں صراحہ چار مرتبہ اذان کی تکبیر کا ذکر ہے۔ لہذا شیع اذان کا مطلب یہ ہو گا کہ شہادتین میں شفع کرنا ہے یا یہ مطلب ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس سے ادا کیا جاتا ہے لہذا ان کو ایک شمار کیا گیا اور چار تکبیرات کو شفع قرار دیا گیا ہے۔ مالکیہ و شافعیہ ثبوت ترجیح کیلئے ابو مخذومہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کرتے ہیں صاحب ہدایہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ اصل میں آپ ﷺ نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دہرایا۔ حضرت ابو مخذومہ رضی اللہ عنہ نے اس کو اذان کا جزء سمجھ لیا لیکن یہ جواب زیادہ صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اس سے ابو مخذومہ رضی اللہ عنہ کی فہم پر بدگمانی ہوتی ہے جو کہ مناسب نہیں۔

اس لئے علامہ ابن قدامہ نے مغنی میں بہترین جواب دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے نبی کریم ﷺ غزوہ حنین سے واپسی پر ایک بستی کے قریب اتر کر نماز کے لئے اذان دلوائی تو وہاں ابو مخذومہ اور دوسرے کفار کے بچوں نے استہزاء اذان کی نقل ہمارنی شروع کی حضور ﷺ نے سب کو بلا کر فرمایا کہ تم میں سے زیادہ بلند و خوبصورت آواز کس کی ہے؟ تو سب نے ابو مخذومہ رضی اللہ عنہ کا نام لیا تو آپ ﷺ نے ان سے کہا کہ تم وہ کلمات پھر کہو۔ تو انہوں نے کہنا شروع کیا جب شہادتین پر آئے تو آہستہ کہا تو آپ ﷺ نے کہا پھر زور سے کہو۔ تو زور سے کہا جس کی وجہ سے ان کے دل کے اندر ایمان داخل ہو گیا اور مسلمان ہو گئے۔ تو یہ ترجیح انکے ایمان کا سبب بنا اسلئے یادگار کے طور پر انہوں نے ترجیح ترک نہیں کی اور آپ ﷺ نے بھی ان کیلئے باقی رکھا۔ تو یہ ان کی خصوصیت ہے۔ جس طرح ان کے سر پر آپ ﷺ نے ہاتھ مبارک پھیرا تھا تو تاحیات انہوں نے ان بالوں کو نہیں کترایا۔ حالانکہ ایسے بال رکھنا کسی کے لئے جائز نہیں تو یہ بھی ان کی خصوصیت ہے۔ اسی لئے تو ان کے بعد حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں کوئی تغیر نہیں فرمایا بلکہ آخر تک وہ بلا ترجیح دیتے رہے۔ لہذا ابو مخذومہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ترجیح کی اولیت پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ آخر میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حضور ﷺ کے زمانے سے لے کر ائمہ کے زمانہ تک اذان کے دونوں طریقے چلے آ رہے ہیں۔ ہر ایک امام نے اپنے اپنے اجتہاد سے کسی ایک طریقہ کو ترجیح دی، لہذا کسی ایک طریقہ کو غیر ثابت نہیں قرار دیا جاسکتا۔

البحث فی الإقامة

کلمات اقامت میں فقہاء کا اختلاف: کلمات اقامت میں بھی اختلاف ہے۔ امام شافعی کے نزدیک گیارہ کلمہ ہیں، کہ شہادتین و حیعتین صرف ایک مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک دس کلمات ہیں کیونکہ ان کے نزدیک قد قامت الصلوٰۃ بھی ایک مرتبہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سترہ کلمات ہیں اذان کے پندرہ اور قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ۔

دلائل: شوافع و حنابلہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ أَمَرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الْإِذَانَ وَأَنْ يُؤَيِّزَ

الإِقَامَةُ إِلَّا الإِقَامَةُ، اِیٰی قَد قَامَتِ الصَّلٰوةُ اور مالکیہ بھی اسی حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں البتہ وہ إِلَّا الإِقَامَةُ کے استثناء کو نہیں مانتے۔ احناف کے بہت دلائل ہیں۔ (۱) حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی شریف میں کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامة۔ (۲) دوسری دلیل سوید بن غفلہ کی حدیث طحاوی میں سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ مثنیٰ ویقیم مثنیٰ مثنیٰ ہے ان بلالاً یؤذن للنبی صلی اللہ علیہ وسلم مثنیٰ مثنیٰ قیقیم مثنیٰ مثنیٰ۔ (۳) چوتھی دلیل طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں بہت روایات ہیں جن میں مذکور ہے کہ ملک من السماء نے جب اذان کا طریقہ سکھایا اس وقت اقامت کا طریقہ بھی سکھلا پا رہے۔ چنانچہ اس میں الفاظ یہ ہیں فان مثنیٰ مثنیٰ واقام مثنیٰ مثنیٰ۔ ان روایات سے صاف معلوم ہو گیا کہ اقامت میں اذان کے مانند تکرار کلمات ہے۔

جواب: شوافع و مالکیہ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے پہلے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو ایثار اقامت کا حکم تھا پھر شفع کا حکم دے دیا گیا۔ چنانچہ پہلے گزر گیا کہ وہ شفع کلمات کے ساتھ اقامت کہا کرتے تھے۔ لہذا پہلے حکم کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایثار سے کلمات کا ایثار مراد نہیں بلکہ سانس میں ایثار کرنا مراد ہے یعنی دو کلمات کو ایک سانس سے ادا کرنا چاہئے بخلاف کلمات اذان کے وہاں الگ الگ سانس سے ادا کرنا چاہئے۔ لیکن إِلَّا الإِقَامَةُ کے استثناء سے معلوم ہوتا ہے کہ صوت و سانس کے اعتبار سے ایثار مراد نہیں۔ اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ یہاں إِلَّا الإِقَامَةُ کے استثناء سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اقامت و اذان کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ ہاں دو فرق ہیں، ایک صوت کے اعتبار سے کہ اذان میں ٹھہر ٹھہر کر کہنا چاہئے اور اقامت میں بغیر ٹھہرے کہنا چاہئے۔ دوسرا فرق اقامت کے اعتبار سے کہ اقامت میں ہے اذان میں نہیں۔ بہر حال ہمارے دلائل صریح ہیں کہ شفع اقامت ثابت ہو رہا ہے، اور ان کی دلیل ایثار اقامت پر صریح نہیں بلکہ اس میں دوسرے احتمالات ہیں، لہذا احناف کے مذہب کی ترجیح ہوگی۔ یہاں بھی حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اقامت کے دونوں طریقے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں کسی ایک کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اذان کے بعد نماز کیلئے اعلان کا حکم

الحديث الشريف. عَنْ بِلَالٍ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُتَوَبَّنِي فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ
تشریح: توبیخ ماخوذ ہے توب سے جسکے معنی لوٹنا۔ لہذا تفعیل میں معنی ہونگے کپڑا لوٹانا یعنی کسی کو بار بار بلانا یا یہ توب بمعنی کپڑے سے ماخوذ ہے اور توبیخ کے معنی کپڑا بلانا چونکہ اہل عرب کی عام عادت تھی کہ جب دشمن حملہ کرتا تو اپنی قوم کو آگاہ کرنے کیلئے لاٹھی میں کپڑا لٹکایا کرتے تھے تو اس کے معنی میں اعلام موجود ہے اسلئے بعد میں مطلقاً اعلام بعد الاعلام پر اطلاق ہونے لگا۔ اور شرعاً اس کا اطلاق تین معنی پر ہوتا ہے ایک فجر کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم۔ دوسرا اقامت کہنا اور حدیث سے یہ دونوں اطلاق ثابت ہیں۔ اور حدیث ہذا میں پہلا اطلاق مراد ہے۔ تیسرا اطلاق یہ ہے کہ اذان کے بعد لوگوں کے آنے میں تاخیر محسوس کی تو اذان و اقامت کے درمیان الصلوٰۃ جامعۃ یا اس جیسا دوسرا کوئی لفظ کہنا یہ توبیخ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ثابت نہیں بلکہ تابعین کے زمانے میں ایجاد ہوئی حتیٰ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر نکیر فرمائی اسلئے اکثر علماء کرام نے اسکو مکروہ اور بدعت کہل۔ جامع الصغیر میں امام محمدؒ نے اس توبیخ کو نماز فجر میں حسن کہا اور

خصوصیت یہ بتائی کہ وہ نیند اور غفلت کا وقت ہے۔ اسلئے اسکو دور کرنے کیلئے اعلان کرنا بہتر ہے۔ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک تشویب خاص کی اجازت ہے یعنی جو شخص امور مسلمین میں مشغول ہو جیسے قاضی، مفتی اور معلم، تو مؤذن ان کے پاس جائے اور ان کو نماز کی اطلاع دے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ابو یوسف کی دلیل وہ احادیث ہو سکتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات حضرت بلالؓ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں جاتے تھے اور آپ کو اقامت صلوٰۃ کی اطلاع دیتے تھے۔ مگر یاد رہے اسکو مستقل سنت و رواج قرار دینا درست نہیں جیسا کہ بعض علاقہ کی عادت ہے۔ کیونکہ اس سے اذان کی اہمیت باقی نہیں رہے گی جو اصل ہے۔

اذان و نماز کے درمیان وقفہ

الحديث الشريف: عَنْ جَابِرٍ أَنَّ... إِذَا أَدَّيْتُ فَتَرْتَلُّ... وَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي الْخ

فقہاء کرام کا اختلاف: اس میں اختلاف ہوا کہ مقتدی کب کھڑا ہو اور امام تکبیر کب کہے۔ تو امام مالکؒ اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مقتدیوں کے قیام کی کوئی حد مقرر نہیں جب چاہیں کھڑے ہو جائے اور بعض حضرات کے نزدیک جب مؤذن اقامت شروع کر دے تو مقتدی اس وقت کھڑے ہو جائے۔ حضرت انسؓ کی عادت تھی جب مؤذن قد قامت الصلوٰۃ کہتا تو کھڑے ہو جاتے۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں سوید بن غفلہ قیس بن ابی حازم، حماد، سعید بن مسیب، عمر بن عبد العزیزؒ کا قول نقل کیا کہ جب مؤذن اقامت شروع کر دے تو قیام واجب ہے۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ کہے صفوف میں اعتدال ضروری ہے اور جب اقامت ختم کر لے تو امام کو تکبیر کہہ دینی چاہئے۔ اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ جب قد قامت الصلوٰۃ کہہ دے امام تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کر دینی چاہئے یہی امام صاحب کا ایک قول ہے اور امام احمد کا مذہب ہے۔ لیکن عام جمہور علماء کے نزدیک جب تک مؤذن اقامت سے فارغ نہ ہو جائے امام نماز شروع نہ کرے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مشہور قول ہے اور احناف کا فتویٰ اسی پر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جب مؤذن اقامت سے فارغ ہو جائے اس وقت مقتدی کا قیام ہونا چاہئے اور کتب حنفیہ و قلیہ وغیرہ میں جو لکھا ہوا ہے کہ حی علی الصلوٰۃ کے وقت کھڑا ہو، اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی مجبوری کی بنا پر اس سے پہلے کھڑا نہ ہو سکے تو حی علی الصلوٰۃ تک کھڑا نہ ہونے کی اجازت ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اس سے پہلے کھڑا نہ ہو یا حی علی الصلوٰۃ کے وقت کھڑا ہو نا ضروری ہے اور ایسا نہ کرنے والا پر اعتراض کرے۔

کیا جو شخص اذان کہے وہی تکبیر پڑھے

الحديث الشريف: عَنْ زَيْدِ بْنِ الْحَارِثِ الصَّدِّاقِ... إِنْ أَدَّيْتُ فِي صَلَاةٍ الْفَجْرِ... وَهَنْ أَدَّيْتُ فَهُوَ يُقِيمُ الْخ

تشریح: اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ جو اذان دے وہی اقامت کہے لیکن اگر غیر مؤذن اقامت دیدے تو شوافع و حنابلہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے خواہ مؤذن کی اجازت ہو یا نہ ہو لیکن اس کے باوجود اقامت ادا ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر مؤذن کی اجازت قالی یا حالی ہو تو بلا کر اہت جائز ہو جائے گی اور اگر کسی قسم کی اجازت نہ ہو بلکہ وہ تراض ہو تو مکروہ ہے۔

فریق اول نے زید بن الحارث صدیقی کی حدیث سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ نے صاف فرمایا اِنْ أَدَّيْتُ فَهُوَ يُقِيمُ۔ امام ابو حنیفہ و مالک رحمہما اللہ کی دلیل دار قطنی کی روایت ہے کہ کبھی حضرت بلالؓ اذان دیتے اور ابن ام مکتوم اقامت دیتے اور کبھی اسکے

برعکس ہوتا تھا۔ دوسری دلیل ابو داؤد کی حدیث ہے کہ حضرت عبداللہ کو آپ ﷺ نے حکم دیا کہ بلال کو اذان کی تلقین کرے تو بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی پھر عبداللہ رضی اللہ عنہ کو اقامت دینے کا حکم فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ صورت جائز ہے۔ انہوں نے جو حدیث بیان کی اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن سے معلوم ہو گیا کہ زیاد ناراض ہوں گے یا اس میں استجاب بیان کرنا مقصود ہے۔

بَابُ نَقْلِ الْإِذَانِ وَأَجَابَةِ الْمُؤَذِّنِ (اذان اور اسکے جواب کی نصیحت)

قیامت کے دن مؤذن معزز ہونگے

الحديث الشريف: عَنْ معاوية قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْمُؤَذِّنُونَ أَطْوَلُ النَّاسِ أَعْنَاقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ **تشریح:** حدیث ہذا کی شرح میں بہت سے اقوال نقل کئے گئے۔ (۱) ابو بکر بن العربی کہتے ہیں کہ اس سے مراد زیادہ عمل والے ہونگے۔ (۲) بعض نے کہا وہ اللہ کی رحمت کی طرف زیادہ شوق کرنے والے ہوں گے کیونکہ جب کسی چیز کی طرف شوق کر دیکھا جاتا تو گردن لمبی کر کے جھانک کر دیکھتے ہیں۔ (۳) بعض نے کہا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ معزز ہوں گے۔ اس لئے کہ باعزت آدمی گردن اونچی و لمبی کر کے بیٹھتا ہے۔ بخلاف ذلیل آدمی کے وہ گردن جھکا کر بیٹھتا ہے۔ (۴) بعض نے کہا اس سے مراد ہونا مراد ہے اس لئے کہ رؤساء کی گردن اونچی ہوتی ہے۔ (۵) بعض نے کہا کہ قیامت کے دن پسینہ کی وجہ سے لوگوں کی گردن تیک ڈوب جائے گی۔ اس وقت مؤذنین کی گردن لمبی ہوگی تاکہ پسینہ سے بچ جائے۔ (۶) قاضی عیاض وغیرہ نے کہا کہ یہ بکسر ہمزہ ہے باب افعال کا مصدر ہے جس کے معنی اسراع (جلدی جانا) ہیں مطلب یہ ہے کہ وہ بہت جلدی جنت کی طرف جائیں گے۔

اذان کا جواب کس طرح دیا جائے

الحديث الشريف: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنََّّهُ سَمِعَ... إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا الْح

تشریح: اجابت مؤذن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجابت فعلی یعنی اذان سن کر جماعت کی طرف جانا۔ یہ ہمارے نزدیک واجب ہے دوسروں کے بہت اقوال ہیں۔ جسکی تفصیل جماعت کے حکم میں آئے گی۔ دوسری قسم اجابت قولی جس کا ذکر اس حدیث میں ہے اسکے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اہل ظواہر اور بعض حنفیہ اور ابن وہب مائتکی اس کے وجوب کے قائل ہیں اور امام شافعی، مالک، احمد اور جمہور فقہاء رحمہم اللہ وجوب کے قائل نہیں بلکہ استجاب کے قائل ہیں۔ اور یہ اکثر احناف کا قول ہے۔ فریق اول استدلال پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دلالت ہے۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں مسلم شریف کی حدیث انس رضی اللہ عنہ نے کہ آپ ﷺ نے ایک مؤذن کی تکبیر سن کر فرمایا علی الفطرة تو یہاں آپ نے مؤذن کے الفاظ کی طرح نہیں دوہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امر استجاب پر محمول ہے۔ دلیل حضور ﷺ کا فعل ہے۔

دوسرا مسئلہ: اس میں یہ ہے کہ امام شافعی و اہل ظواہر کہتے ہیں کہ پوری اذان، مؤذن کے مانند کہنا چاہیے حتیٰ کہ حیعلتین کے جواب میں بھی وہی کہنا چاہیے اور امام ابو حنیفہ و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک حیعلتین کے جواب میں حوقلہ کہنا چاہئے۔ اول فریق کی دلیل حدیث مذکور ہے اسی طرح بخاری شریف میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے فقو لوامن ما يقول المؤذن۔

اس میں کوئی استثناء نہیں ہے۔ احناف کی دلیل مسلم شریف میں حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے جی علی الصلوٰۃ کے جواب میں لاحول ولا حولاٰ قال کہا۔ اسی طرح معاویہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں جس میں لاحول کہنے کا ذکر ہے نیز جب مؤذن جی علی الصلوٰۃ والفلاح سے لوگوں کو نماز و کامیابی کی طرف بلا رہا ہے تو اگر لوگ بھی یہی الفاظ کہیں تو ایک قسم کا استہزاء ہو گا۔ لہذا یہ الفاظ نہیں کہنا چاہئے بلکہ اس وقت نفس و شیطان دھوکہ دیں گے۔ لہذا اس سے بچنے کیلئے لاحول ہی مناسب ہے۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مجمل ہے اور ہماری حدیث مفسر ہے، لہذا اس پر عمل کیا جائے گا، یا کثرت کے اعتبار سے مثل کہا گیا یا مثل سے مراد اس کے مناسب الفاظ ہیں۔ اور حیعتین کیلئے مناسب حوالہ ہے۔ علامہ ابن ہمام نے کہا کہ دونوں کو جمع کر لیا جائے تاکہ دونوں روایت پر عمل ہو جائے۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مقصد یہ نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ کبھی حیعتین کے جواب میں وہی کہا جائے اور کبھی حوالہ کہا جائے۔

مغرب کی اذان کے بعد نفل کا حکم

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْقِلٍ... بَيَّنَّ كُلُّ أَذَانَيْنِ صَلَاةً بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةً ثُمَّ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ لَوْ شَاءَ الْخُتْبِ: اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے۔ چنانچہ اسکے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ و احمدؒ کے ایک قول کے مطابق رکعتین قبل المغرب مستحب ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک فی نفسہ تو جائز ہیں مگر تاخیر مغرب کی وجہ سے مکروہ بغیرہ ہے۔ شوافع استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں ہر اذان و اقامت کے درمیان دو رکعت کا ذکر ہے اس میں مغرب بھی شامل ہے۔ دوسری دلیل عبد اللہ بن معقل کی دوسری روایت بخاری شریف کے دو مقام پر آئی ہے، صلوٰۃ قبل صلوٰۃ المغرب الخ۔ امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے ابوداؤد میں ماراؤٹ اُحد اعلیٰ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما ای رکعتین قبل المغرب۔ دوسری دلیل ابراہیم نخعی کا قول ہے لم یصل ابوبکر ولا عمر ولا عثمان قبل المغرب رکعتین (رواہ البیہقی)۔ اگر مستحب ہوتی تو خلفاء ثلاثہ کبھی کبھی ضرور پڑھتے نیز دوسری بات یہ ہے کہ قوی احادیث سے تعجیل مغرب کی بہت تاکید کی گئی۔ اس لئے بالاتفاق تاخیر مغرب مکروہ ہے۔ اب اگر اس سے قبل دو رکعت پڑھی جائے تو فرض میں تاخیر ہونے کا قوی اندیشہ ہے لہذا نہ پڑھنے میں احتیاط ہے۔

انہوں نے جو پہلی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ مسند برزاد اور دارقطنی میں مغرب کا استثناء موجود ہے اگرچہ بعض لوگوں نے اس پر کلام کیا۔ لیکن اکثر محدثین کے نزدیک یہ استثناء صحیح ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف اباحت بیان کرنا مقصود ہے۔ اور اس کا منشاء یہ تھا کہ معلوم ہو جائے کہ عصر کے بعد جو وقت مکروہ ہے وہ غروب شمس سے ختم ہو جاتا ہے فرض پڑھنے تک باقی نہیں رہتا۔

امام مقتدیوں کی نماز کا ذمہ دار ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَدِّنُ إِيمَنُ اللَّهِ الْخُتْبِ: یہاں ضامن کے چند معانی ہیں ایک ہے رعایت و نگرانی کرنے والا تو اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ امام صرف

مقتدیوں کی نماز کی نگرانی کرنے والا ہے کہ اسکے عدد رکعات سے مقتدیوں کے عدد رکعات ہو گا۔ اس معنی کو شوافع نے اختیار کیا اس لئے ان کے نزدیک امام اور مقتدیوں کی نماز الگ الگ ہے۔ امام کی نماز کے فساد سے مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ احناف کے یہاں اس کے دو معنی ہیں پہلے معنی ہیں کفیل و ذمہ دار کے۔ کہ امام مقتدیوں کی نماز کا کفیل و ذمہ دار ہے۔ اس لئے صحت و فساد صلوٰۃ امام سرایت کرے گی مقتدیوں کی نماز کی طرف اسی لئے احناف کے یہاں قرأت کا ذمہ دار امام ہے مقتدی نہیں۔ دوسرے معنی ضمن میں رکھنے کے ہیں یعنی امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو ضمن میں رکھنے والی ہے۔ اس لئے مساوی ہونا چاہیے۔ اسی لئے احناف کے نزدیک تنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء صحیح نہیں۔ اور احناف کے یہ معنی زیادہ اقرب الی السنۃ و تعامل صحابہ ہیں اور اس کی تائید ہوتی ہے۔ سہل بن سعد کے واقعہ سے کہ وہ نماز پڑھانے میں احتیاط کرتے تھے۔ جب لوگوں نے وجہ پوچھی تو یہ حدیث بیان کی۔

معاوضہ لئے بغیر اذان دی جانے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ عُثْمَانَ... أَتَيْتُ إِمَامَهُمْ وَاقْتَدَيْتُ بِأَعْقَبِهِمْ وَاتَّخِذْتُ مَوْزِنًا لَّا يَأْخُذُ عَلَيَّ أَذَانُهُ أَجْرًا الْح
تشریح: یہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایسا مؤذن رکھنا چاہئے جو اذان پر اجرت نہیں لیتا ہے۔ اس سے اجرت علی الطاعة کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً اجرت علی تعلیم العلوم الدینیۃ و اجرت علی الامامۃ والاذان والاقامۃ وغیرہا۔ تو اسکے حکم میں اختلاف ہے۔ شوافع مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں اور حنفیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ اجرت علی الطاعة ناجائز ہے اور حنبلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ شوافع دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث سے جو بخاری شریف میں تفصیل سے موجود ہے کہ انہوں نے ایک مارگزیدہ پر سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کیا اور اس کے عوض میں بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا اور آپ ﷺ نے اس کی تقریر فرمائی۔ احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابی بن کعب کی حدیث سے کہ انہوں نے تعلیم قرآن پر ایک قوس بطور اجرت وصول کی تھی حضور ﷺ کو صبر پہنچنے کے بعد سخت و عید ارشاد فرمائی۔ اور حضرت عثمانؓ کی حدیث مذکور سے بھی ناجائز معلوم ہوتا ہے۔ شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مسئلہ ہے اجرت علی الطاعات کا اور یہاں اجرت علی الطاعة نہیں ہے بلکہ یہ اجرت علی الداء ہے اور اس کے قائل ہم بھی ہیں اسی لئے احناف فرماتے ہیں کہ مریض کیلئے یا تجارت وغیرہ دنیوی کسی غرض کے لئے ختم قرآن کرنا اور اس پر اجرت لینا ناجائز ہے۔ تو معتقدین حنفیہ کا قول اس مسئلہ میں عدم جواز کا ہے۔ لیکن متاخرین نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ کہ قرون اولیٰ میں معلمین ائمہ و مؤذنین کو بیت المال سے وظیفہ دیا جاتا تھا۔ اسلئے اس کو بلا معاوضہ خدمت کرنے میں کوئی دشواری نہیں تھی۔ پھر جب یہ سلسلہ ختم ہو گیا اور وظائف بند ہو گئے تو تعلیم، اذان، امامت، افتاء میں خلل پیدا ہونے لگا۔ اور تمام دینی شعائر میں بد انتظامی ہونے لگی۔ اور ہر دلوں میں تعلیمی ذوق و شوق نہیں رہا کہ بلا اجرت تعلیم دیں، بنا بریں متاخرین نے ان چیزوں پر اجرت لینے کی اجازت دے دی۔ چونکہ یہ ضرورت کی بنا پر ہے۔ والضرورة تنقد، بقدر الضرورة۔

اس پر دوسرے طاعات کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہو گا۔ اس لئے ختم تراویح پر اجرت بنام ہدیہ لینا جائز نہیں ہو گا۔

وقت سے پہلے اذان دینے کا حکم

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ ابْنِ عُمَرَ... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ يَلَاؤُكَ دُنْ يَلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى الْخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ بقیہ نمازوں میں قبل الوقت اذان دینا کافی نہیں۔ فجر کے بارے میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ اور قاضی ابو یوسف کے نزدیک فجر کی اذان قبل از وقت جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دوسری نمازوں کی طرح فجر میں بھی قبل الوقت اذان دینا جائز نہیں یعنی کافی نہیں۔ اگر دیدے تو وقت ہونے پر اعادہ ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں بلال رضی اللہ عنہ کا رات میں اذان دینا بیان کیا گیا طرفین کی دلیل حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ انہوں نے ایک دن فجر کی اذان وقت سے پہلے دے دی تو آپ ﷺ نے اسکو اعادہ اذان کا حکم دیا اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مؤذن کا واقعہ ہے کہ انہوں نے اعادہ کا حکم دیا مگر قبل الوقت اذان دینا کافی و جائز ہوتا تو اعادہ کا حکم نہ دیتے۔ دوسری دلیل ابو داؤد میں اسی بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ھکذا ومدیدہ عرضاً۔ تیسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے الامام ضامن والمؤذن موئمن رواہ الترمذی و ابو داؤد۔ یہاں مؤذن کو وقت کا امین کہا گیا اگر وقت سے پہلے اذان دیدے تو خیانت ہوگی۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اذان کا مقصد ہے اعلام چنانچہ وقت اور قبل الوقت اذان دینے سے بجائے اعلام کے تجھیل وقت لازم آئے گی نیز جب صلوات اربعہ میں جائز نہیں تو اس میں بھی جائز نہیں ہوگا۔ بہر حال روایات و قیاس صریح مسک احتاف پر دل ہیں لہذا اسکو ترجیح ہوگی۔

فریق اول نے جو بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کب انکار کرتے ہیں کہ رات میں نہیں ہوتی تھی لیکن وہ اذان کس کی تھی۔ آیا فجر کی تھی یا اور کسی کی مذکور نہیں بلکہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سحری و تہجد کے لئے تھی جیسا کہ بخاری شریف میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لا یمنعن احدکم اذان بلال من سحورہ فانہ ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینتبه نائمکم توصاف معلوم ہوا کہ یہ اذان سحری و تہجد کیلئے تھی فجر کی نہ تھی اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ فجر کے لئے تھی تو دلیل اس وقت بن سکتی ہے جبکہ اسی پر اکتفاء کیا جاتا ہے حالانکہ کسی روایت میں مذکور نہیں ہے کہ اسی سے نماز پڑھی جاتی تھی بلکہ تمام روایات میں ہے کہ وقت ہونے پر پھر اذان دی جاتی تھی اور خود ان کی استدلال کردہ حدیث میں یہ الفاظ ہیں حتی ینادی ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ لہذا حدیث مذکور سے ان کا استدلال کسی طرح صحیح نہیں۔

اگر فجر کی نماز قضاء ہو جائے تو کس طرح ادا کرے

المحدث الثیریت: عن ابي ہریرۃ قال: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم... فَلَکُمْ یَسْتَقِیْظُ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الخ

تشریح: نماز کے وقت نبی کریم ﷺ جو کبھی سو جاتے تھے یا کبھی نماز میں نسیان ہو جاتا تھا یہ آپ کی غفلت کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکوینی طور پر کیا جاتا تھا کہ سونے کے بعد یا نسیان کے بعد اس کی قضا کی عملی تعلیم ہو جائے۔ چنانچہ موطا مالک میں روایت ہے انی لانسى ولكن انسى لیسن۔

احکام: پھر یہاں بعض لوگوں نے اشکال کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے ان عینای قنما مان ولا ینام قلبی تو جب قلب نہیں سوتا ہے پھر آپ سے ذہول عن الوقت کیسے ہوا۔

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلوع شمس کا اور اک آنکھ سے ہوتا ہے قلب سے نہیں ہوتا اور آنکھ سوئی ہوئی ہے اس لئے ذہول ہوا فلا اشکال فیہ۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ والقلب یقظان صرف حدیث کے معاملہ کے ساتھ متعلق ہے کہ

پھر یہاں روایات میں کچھ تعارض ہے کیونکہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور ﷺ سب سے پہلے بیدار ہوئے اور بخاری و مسلم کی روایت میں ہے کہ سب سے پہلے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ بیدار ہوئے پھر حدیث الباب میں ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ پہراوے رہے تھے اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ مذکورہ تھے۔ تو حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی رحمہما اللہ نے جواب دیا کہ واقعات متعدد تھے لہذا کوئی تعارض نہیں اس حدیث میں اور کچھ مسائل ہیں جو آئندہ آئیں گے۔

جواب: انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حکم اطرائی کیلئے۔ نیز کعبہ کے اندر نماز پڑھنے میں بعض کعبہ کا تواستقبال ہوا اور یہی کافی ہے۔ لہذا مضی۔ پورے کعبہ کا استقبال شرط نہیں۔

مسجد حرام میں ایک نماز ایک لاکھ کے برابر ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ مِنَ الْخ

تفسیر: یہاں **تَحْبِیْرُ مِنَ الْفِیْضِ** کا ذکر ہے۔ اور ابن ماجہ میں خمسین الف کا ذکر ہے فتعارضاً تو آسان جواب یہ ہے کہ عدد میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کہ ایک کے ذکر کرنے سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی یا تو یہ کہا جائے کہ حضور ﷺ کو پہلے الف کی وحی آئی پھر مزید اضافہ کر کے خمسین الف کی وحی بھیجی گئی۔ یا تفاوت اخلاص کے اعتبار سے تفاوت ثواب کا بیان کیا گیا۔ دوسری بات اس حدیث میں یہ ہے کہ یہاں اصل ثواب کا بیان ہے کہ مسجد نبوی ﷺ میں نماز پڑھنے کا اصل ثواب دوسری کسی مسجد میں نماز پڑھنے کے اصل ثواب سے پچاس ہزار گونہ زیادہ ہوگا۔ فضل ثواب کے ساتھ حدیث کا تعلق نہیں ہے۔ اس لئے دوسری مسجدوں میں نماز پڑھنے کا فضل ثواب مسجد نبوی ﷺ میں نماز کے اصل ثواب سے زیادہ ہو سکتا ہے۔

تیسری بحث: اس میں یہ ہے کہ فضیلت آیا اس خاص مسجد کے لئے ہے جو حضور ﷺ کے زمانہ میں بنائی گئی تھی یا بعد میں جو اضافہ کیا گیا وہ بھی شامل ہے۔ تو امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ فضیلت صرف حضور ﷺ کے زمانے کی مسجد کے ساتھ خاص ہے بعد کے حصہ میں شامل نہیں ہے۔ اور احناف و جمہور کے نزدیک یہ عام ہے ہر حصہ کیلئے خواہ حضور ﷺ کے زمانے میں ہو یا بعد میں جو بڑھایا گیا ہو اصل میں اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ جہاں اسم و اشارہ جمع ہو جاتے ہیں وہاں نوویؒ وغیرہ کے نزدیک اشارہ غالب ہوتا۔ اور یہاں اشارہ اس حصہ کی طرف تھا جو حضور ﷺ کے زمانے میں تھا۔ لہذا وہی مراد ہو گا اور جمہور کے نزدیک اسم غالب ہوتا ہے۔ لہذا یہ عام ہوگا۔ اور اس کی تائید ہوتی ہے دوسری ایک روایت ہے چنانچہ آپؐ نے فرمایا ولومد مسجدی الی صنعاء لکان مسجدی۔ نیز مسجد حرام وغیرہ میں اس قسم کی تعظیم کا لحاظ خود امام نوویؒ بھی کرتے ہیں۔

چوتھی بحث: ہے الا المسجد الحرام کے استثناء میں، اس میں تین احتمال ہیں:

(۱) مسجد نبویؐ اور دوسری مسجدوں سے افضل ہے سوائے مسجد حرام کے کہ وہ اس سے افضل ہے۔ (۲) دوسری یہ ہے کہ مسجد نبویؐ دوسری مسجدوں سے ایک ہزار ۱۰۰۰ درجہ افضل ہے سوائے مسجد حرام کے کیونکہ اس سے اتنا زیادہ افضل نہیں بلکہ اس سے کم افضل ہے مثلاً دو ایک سو درجہ ہے۔ (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ مسجد نبویؐ ایک ہزار درجہ افضل ہے سوائے مسجد حرام کے کہ اس سے افضل نہیں بلکہ برابر۔ تیسری صورت کا قائل کوئی نہیں۔ دوسری صورت کے قائل امام مالکؒ ہیں۔ اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ مسجد نبویؐ افضل ہے مسجد حرام سے۔ اور ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ نبی کریمؐ کا جسم اطہر زمین کے جس حصہ سے متصل ہے وہ پوری سرزمین یہاں تک کہ عرش و کرسی سے بھی افضل ہے۔ اسکے بعد سب سے افضل کعبہ شریف ہے پھر مسجد نبویؐ پھر مسجد حرام اسکے بعد مدینہ پھر مکہ المکرمہ۔ لیکن امام ابو حنیفہ و شافعی و احمد و جمہور علماء رحمہم اللہ پہلی صورت کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں نبی کریمؐ کی دعاؤں سے آپؐ نے دعا فرمائی اللہم اجعل بالمدینۃ ضعیفی ما جعلت بمکہ من البرکۃ۔ نیز مسجد نبویؐ حضورؐ کی جائے صلوٰۃ ہے اور آپؐ نے بنائی اور مسجد حرام حضرت ابراہیمؑ کی جائے صلوٰۃ ہے اور ان کی بنا ہے۔ اور ظاہر بات ہے کہ حضورؐ کی جائے صلوٰۃ اور آپؐ کی بنا سب سے افضل ہوگی۔ جمہور ائمہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ اِس آیت میں متعدد اعتبار سے مسجد حرام کی افضلیت ثابت ہوتی۔ (۱) اس کا وضع اللہ تعالیٰ ہے۔ (۲) اس کو اہل جہاں کی

ہدایت قرار دی گئی۔ (۳) نیز جائے امن قرار دیا گیا۔ (۴) اس کی زیارت کو فرض قرار دیا گیا لہذا مسجد حرام افضل ہوگی۔ امام مالکؒ نے جو دلائل پیش کئے وہ سب جزوی و عارضی ہیں۔ اور مسجد حرام کی فضیلت کلی و ذاتی ہے۔ لیکن حضور ﷺ کے روضہ اقدس کعبہ، عرش و کرسی سے افضل ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کیلئے سفر کرنا منع ہے

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْخ
تشریح: شد کے معنی باندھنا، اور رحال کے معنی کجاوہ۔ اب مطلب ہو گا کجاوہ نہیں باندھا جائے گا۔ اور چونکہ سفر کے وقت سواری پر کجاوہ باندھتے ہیں تو یہ لفظ کنایہ ہو گا۔ سفر کرنے سے تو اب مطلب یہ ہو جائے گا کہ سفر نہیں کیا جائے گا مگر تین مسجدوں کی طرف، اب یہاں استثناء مفرغ ہے مستثنیٰ منہ مذکور نہیں، تو ایک مستثنیٰ منہ نکالنا پڑے گا۔ تو حافظ ابن تیمیہ عام مستثنیٰ منہ مانتے ہیں یعنی لا تشد الرحال الا الى موضع الا الى الخ۔ ترجمہ یہ کرتے ہیں کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ اور کسی جگہ کی طرف سفر نہ کرو اور اس عموم میں نبی کریم ﷺ کی قبر مبارک بھی داخل ہے۔ لہذا اس کی زیارت کیلئے سفر کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر مسجد نبوی ﷺ کی نیت سے سفر کرے تو پھر زیارت قبر مبارک مستحب ہے۔ لیکن جمہور امت قبر مبارک کی زیارت کو اقرب قربات شمار کرتے ہیں اور اس پر اجماع قوی و فعلی ہے۔ نیز سنت نبویہ بھی اس پر دال ہے۔ ابن تیمیہ نے مستثنیٰ منہ عام نکال کر جو دلائل پیش کی جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مستثنیٰ منہ عام نکالنے کی صورت میں بہت سے اشکالات پیش آئیں گے کیونکہ اس سے ہر قسم کے اسفار منع ہو جائیں گے۔ مثلاً سفر برائے طلب علم و تجارت و زیارت اخوان حالانکہ یہ باطل ہے۔ اسلئے مستثنیٰ منہ عام نہیں نکالا جاسکتا ہے بلکہ کسی خاص امر کو نکالا جائے گا۔ جو اس مقام کے مناسب ہو اور وہ یہاں مسجد ہے کیونکہ مستثنیٰ مسجد ہے۔ تو مطلب یہ ہو گا کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ اور کسی مسجد کی طرف سفر نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ ثواب ہر مسجد میں برابر ہے۔ پھر جب مسند احمد کی روایت میں صراحۃً مسجد مستثنیٰ منہ مذکور ہے۔ تو مستثنیٰ منہ نکالنے کی زحمت اٹھانے کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ روایت ہے لا ينبغي للمعطي ان يشد رحله الى مسجد الا المسجد الحرام الخ تو معلوم ہوا کہ یہاں سفر برائے مسجد سے تعرض کیا گیا دوسرے اسفار کے ساتھ حدیث کا کوئی تعلق نہیں لہذا اس سے ابن تیمیہ کا استدلال صحیح نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ حدیث ہذا سے مساجد ثلاثہ کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے کہ ان میں من انہ مسجد اپنی ذاتی فضیلت موجود ہے بخلاف دوسری مسجدوں کے ان میں من انہ مسجد کوئی ذاتی فضیلت نہیں بلکہ سب برابر ہیں۔ کسی میں زیادہ ثواب نہیں۔ ہاں دوسرے عوارض کی وجہ سے کسی میں ثواب زیادہ ہو سکتا ہے مثلاً کسی میں لوگ زیادہ ہوتے ہیں وغیرہ۔ لہذا مساجد ثلاثہ کی طرف سفر کرنے میں زیادہ ثواب ہو گا۔ اور کسی مسجد من انہ مسجد کی طرف سفر کرنے میں کوئی ثواب نہیں ہو گا۔ لہذا سفر کرنا بیکار ہو گا سفر کے جواز و عدم جواز کی بحث نہیں۔ لہذا ابن تیمیہ کا استدلال باطل ہے۔

ریاض الجنہ

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي مَوْضِعٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ. وَمَنْبَرِي عَلَى حَوْضِي الْخ

تشریح: اس حدیث کے مطلب میں مختلف اقوال ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں عبادت و ذکر اذکار کرنا، دخول جنت کا سبب ہوتا ہے..... جیسا کہ حلقہ ذکر کو ربنا ضی الجنت کہا گیا۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ حصول رحمت و سعادت میں یہ ٹکڑا جنت کے باغ کے مانند ہے۔ مگر حافظ ابن حجر وغیرہ اکثر علماء فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ یہ حصہ اصل میں جنت کا ایک ٹکڑا ہے۔ جو وہاں سے لایا گیا جیسا کہ حجر اسود کے بارے میں کہا گیا پھر قیامت کے روز اپنی جگہ کی طرف اٹھالیا جائے گا۔ یہی صحیح ہے۔ ہمارے شیخ حضرت علامہ سید یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں۔ وہاں بیٹھنے سے جو سکون و اطمینان ہوتا ہے۔ دنیا کی کسی جگہ میں نہیں ہوتا۔ نہ کھانے پینے کا تصور ہوتا ہے اور نہ پیشاب و پاخانہ کا خیال رہتا ہے۔ بندہ نے بھی اس کا تجربہ کیا۔ بشرطیکہ وہ دل دل ہو۔ لیکن وہ حصہ دنیا میں آنے کے بعد اس کے خصوصی آثار بھوک، پیاس نہ لگنا پیشاب و پاخانہ کا تقاضا نہ ہونا۔ باقی نہیں رہے بلکہ دنیا کے آثار مرتب ہونے لگے۔

مذہبِ یوحنا علیٰ حوضی: کے بارے میں بھی اختلاف کیا گیا۔ کہ آیا حقیقت پر محمول ہے یا مؤول ہے تو کچھ حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ میں منبر پر جو وعظ کرتا ہوں اس کو جو سن کر عمل کرے گا قیامت کے دن حوض کوثر کا پانی پیئے گا۔ بعض نے کہا کہ قیامت کے دن آپ کیلئے جو منبر رکھا جائے گا اس کے بارے میں آپ نے خبر دی کہ وہ میرے حوض کے کنارہ پر رکھا جائے گا۔ لیکن یہاں بھی جمہور کہتے ہیں کہ یہ ظاہر و حقیقت پر محمول ہے حوض کوثر پر جو منبر کی جگہ ہے اس کو منتقل کر کے یہاں لایا گیا۔ پھر بروز قیامت اصلی جگہ کی طرف اٹھالیا جائے گا۔

مسجد بنانے کی فضیلت

الحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ: عَنْ عُفْمَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا ابْنَى اللَّهُ لَهُ نِیْتًا فِي الْجَنَّةِ الْح

تشریح: یہاں مسجد کی تعین تقبیل کیلئے ہے اور نیت کی تعین تکثیر و تعظیم کیلئے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ جو اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کی خاطر چھوٹی سی مسجد بھی بنائے گا اللہ تعالیٰ جنت میں اس کیلئے بہت بڑا ایک گھر بنائے گا۔ اب مسلم شریف کی روایت میں بنی اللہ لہ مفہم فی الجنۃ میں اشکال ہوتا ہے کہ یہاں دنیا کا گھر ہے اور وہاں جنت کا گھر ہے۔ اور وہاں کی ایک ہاشت بھی دنیا و مافیہا سے افضل ہے پھر یہاں بانی بندہ ہے وہاں کا بانی اللہ تعالیٰ۔ لہذا مٹی میں رات دن کافرق ہو گا تو حدیث میں مثلاً کیسے کہا گیا۔ تو علامہ عینی نے دس جوابات کئے ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں۔ کہ یہاں مشیت بحسب کیت ہے لیکن کیفیت و شان کے اعتبار سے رات دن کافرق ہو گا۔ اسی کو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے سب سے پسندیدہ جواب قرار دیا۔ بعض نے کہا کہ یہاں کم ہے کم ثواب کا ذکر کیا زیادت کی نفی نہیں۔ بعض نے کہا کہ یہاں فضیلت میں مماثلت مراد ہے کہ جیسا کہ مسجد دنیا کے تمام مکانات سے افضل ہے ایسا ہی جنت میں اس کیلئے جو مکان بنایا جائے گا وہاں کے دوسرے مکانات سے افضل ہو گا۔ ہمارے شیخ حضرت علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مماثلت مٹی میں نہیں بلکہ مصدر بنا میں مماثلت مراد ہے۔ یعنی جیسا بندہ نے اپنے خالق کی رضا مندی کیلئے خالص گھر بنایا اسی طرح خالق اپنے بندہ کیلئے خاص ایک گھر بنائے گا اور ظاہر بات ہے کہ بندہ اپنی شان کے مطابق گھر بنائے گا اور اللہ تعالیٰ اپنی شان کے مطابق بنائے گا لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔ یہاں صحیح ابن خزیمہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں من بنی للہ مسجداً، ولو کمفحص قطعاً أو أصغر منه یہ حدیث شراح پر مشکل بن گئی کہ اتنی چھوٹی مسجد کا تحقق کیسے ہو گا۔ تو بعض شارحین نے کہا کہ ایک مسجد بہت لوگوں نے شریک ہو کر بنائی کہ ہر ایک کے حصہ

میں پرندے کے گھونسلہ کے برابر ہوتے ہیں ہر ایک کیلئے الگ الگ گھر بنایا جائے گا۔ سب کو ایک مشترک گھر نہیں بنایا جائے گا۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ مبالغہ کے لئے ہے اور مبالغہ کے لئے تحقق ضروری نہیں۔ فلا اشکال فیہ

مسجد میں تھوکنے کا کفارہ

الحديث الشريف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبُزَاقُ فِي الْمَسْجِدِ خَطِيئَةٌ وَكَفَّارَةٌ مُهَاذَنُهَا الْح
تشریح: یہاں تھوکنے کی ممانعت کی کہ اسکا وہ احترام کرنا ہے جو خالق اور بندہ کے درمیان ہوتا ہے اب امام نووی فرماتے ہیں کہ مسجد میں مطلقاً تھوکنے منع ہے۔ خواہ سامنے کی طرف ہو یا دائیں، بائیں جانب یا قدم کے نیچے خواہ مجبور ہو یا نہ ہو اگر مجبور ہو جائے تو اپنے کپڑے میں تھو کے اگر مسجد میں تھوک دے تو گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا، اور قاضی عیاض کہتے ہیں کہ مسجد میں تھوکنے جائز نہیں مگر اس شخص کیلئے جو دفن نہ کر دے۔ یہی علامہ قرطبی کی رائے ہے اور مسند احمد کی روایت سے اس قول کی تائید ہوتی ہے وہ روایت یہ ہے عن ابی امامۃ مرفوعاً عن تنحیح فی المسجد فلم یدفنه فسیئة وان دفنه فحسنة۔ اس میں عدم دفن کی صورت میں یہ کہہ گیا اصل میں ان دونوں کے اختلاف کا منشاء دو حدیث کا عموم ہے، ایک حدیث میں البزاق فی المسجد خطیئة عام کہا گیا جیسا کہ حدیث مذکور ہے اور دوسری حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ ولیبصق عن یسارۃ او تحت قدمہ میں عموم موضع کا بیان ہے۔ تو علامہ نووی نے پہلی حدیث کو عام رکھا کہ بزاق فی المسجد مطلقاً گناہ ہے اور دوسری حدیث کو خاص کیا خارج مسجد کے ساتھ اور قاضی عیاض نے ثانی حدیث کو عام کیا مسجد وغیر مسجد کیلئے اور پہلی حدیث کو خاص کیا عدم دفن کے ساتھ۔ بعض حضرات نے درمیانی راستہ اختیار کیا کہ اگر مسجد سے نکلنا مشکل ہو تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔ بندہ کہتا ہے کہ فی الحال اکثر مساجد پختہ ہیں دفن مشکل ہے۔ نیز آداب مسجد کا تقاضہ بھی یہی ہے۔

کسی بھی مسجد کو سجدہ گاہ بنانا حرام ہے

الحديث الشريف: عَنْ عَائِشَةَ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَهُمْ مَسَاجِدَ
تشریح: پہلی امتوں کی دو قسم عداوت تھیں۔ ایک یہ تھی کہ انبیاء علیہم السلام کی تعظیم اور انکی عبادت کی غرض سے انکی قبروں کو سجدہ کرتے تھے تو یہ صراحہ شرک جلی ہے۔ اور دوسری قسم یہ تھی کہ عبادت تو اللہ تعالیٰ کی کرتے تھے لیکن انبیاء علیہم السلام کی تعظیم کی غرض سے ان کی قبروں کو قبلہ بنا کر سجدہ کرتے تھے یہ بھی حرام ہے۔ کیونکہ یہ تشبیہ بالمشرکین ہے اور شرک خفی میں داخل ہے۔ اسلئے آپ نے ان پر لعنت کی اور آپکو یہ خطرہ تھا کہ لوگ میرے بعد میری قبر کے ساتھ یہ معاملہ کر سکتے ہیں اسلئے آپ نے مرض الموت میں یہود و نصاریٰ پر لعنت کر کے اپنی امت کو منع فرمادیا۔

اب اگر کسی نبی یا بزرگ کی قبر کے جوار میں بشرطیکہ سامنے نہ ہو تبرک اور رحمت حاصل کرنے کے لئے نماز پڑھے تو جائز ہے بلکہ اولیٰ ہے لیکن بعض حضرات کہتے ہیں کہ ماحول کا لحاظ کرتے ہوئے بطور سد ذرائع مطلقاً نہ پڑھنا بہتر ہے تاکہ بدعتیوں کی تائید نہ ہو۔ البتہ امام احمد فرماتے ہیں کہ مطلقاً قبر میں نماز پڑھنا جائز نہیں خواہ منبوش ہو یا غیر منبوش قبر کے اندر ہو یا الگ مکان میں۔ یہی عام اہل الظاہر کا مذہب ہے۔ امام شافعی کے نزدیک قبر منبوش میں جائز ہے غیر منبوش میں جائز نہیں۔ کیونکہ حدیث شریف میں ہے الارض کلها مسجد الا المقبرة الخ۔ یہاں قبر کا مسجد سے استثناء کیا گیا تو معلوم ہوا کہ جائز نہیں۔ اور امام

شافعی فرماتے ہیں کہ جب منبوش ہو جائے تو قبر نہیں رہی، اسلئے جائز ہے۔

مقبرہ میں نماز پڑھنے کا حکم: امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری اور امام اوزاعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مقبرہ میں نماز پڑھنا جائز مع انکراہت ہے حرام نہیں۔ یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے۔ کیونکہ بعض احادیث میں مطلقاً جعلت لی الارض کلہا مسجداً آیا ہے اور جہاں منع کیا گیا۔ وہ یہود و نصاریٰ کی مشابہت کی بنا پر ہے اور جب مشابہت نہ ہو تو ممانعت نہیں ہوگی اور انہوں نے المقبرۃ کے استثناء سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے کراہت ثابت ہوتی ہے حرمت ثابت نہیں ہو رہی ہے۔

گھروں میں نماز پڑھنا

الحديث الشريف: عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اجْعَلُوا فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ صَلَاتِكُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا هَاكُنُومًا
تشریح: من صَلَاتِكُمْ سے اشارہ کیا ہے کہ بعض نمازوں کو گھروں میں پڑھا کر وہ نوافل ہیں کیونکہ فرائض کا موضع تو مسجد ہے اور یہ گھر کے حقوق میں سے ہے تاکہ وہ منور اور بابرکت ہوں اور اسکو قبر نہ بناؤ۔ اسکے دو مطلب ہیں ایک یہ ہے کہ قبروں میں جیسا کہ عبادت نہیں کی جاتے اور مردے نماز وغیرہ نہیں پڑھتے اگرچہ بعض روایات میں ہے کہ بعض بزرگوں کو قبر میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا گیا نیز حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں آیا ہے ان کو حضور ﷺ نے لیلۃ المعراج میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا لیکن وہ خاص خاص واقعہ ہے اور حکم کلی پر ثابت ہوتا ہے۔ اگر تم بھی گھر میں نماز نہ پڑھو تو تم مردوں کی طرح ہو جاؤ گے اور گھر قبر ہو جائے گا۔ لہذا تم گھروں میں نماز پڑھو۔ ذکر اذکار کرو تاکہ وہ قبر کے مانند نہ ہو گویا یہ جملہ پہلے جملہ کی علت بھی ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے گھروں میں مردوں کو دفن نہ کرو۔ کیونکہ اس وقت وہاں نماز پڑھنا منع ہو جائے گا حالانکہ گھروں میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔

مساجد میں نقش و نگار، علامات قیامت میں سے ہے

الحديث الشريف: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا أَمَرْتُ بِتَشْيِيدِ الْمَسَاجِدِ
تشریح: علمائے کرام میں اختلاف ہوا کہ مسجدوں کو منقش و مزین کرنا جائز ہے یا نہیں تو بعض حضرات جیسے قاضی شوکانی وغیرہ فرماتے ہیں کہ مطلقاً مکروہ ہے، اور بعض حضرات تفصیل کرتے ہیں کہ بعض صورت میں جائز نہیں ہے اور بعض صورت میں جائز ہے۔ چنانچہ جمہور و احناف فرماتے ہیں اگر محراب یا دوسری جگہ کو اس طرح منقش و مزین کریں کہ مصلیٰ کے دل کو مشغول کر دے تو جائز نہیں اگر ایسا نہ ہو تو جائز ہے۔ یا بطور ریاء و سمعہ و مباہات کیا جائے تو مکروہ ہے۔ مسجد کی بنا چونا وغیرہ سے مضبوط کرنا منقش کرنا جائز ہے۔ قاضی شوکانی وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ظاہری حدیث سے استدلال کیا۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عمل سے کہ آپ نے منقش پتھروں سے مسجد نبوی ﷺ بنائی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اعتراض کیا تو آپ نے حضور ﷺ کی حدیث پیش کی من بنی للہ مسجد الخ اس میں لفظ عام ہے منقش وغیرہ منقش سب کو شامل ہے۔ پھر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خاموش ہو گئے لہذا جواز پر اجماع صحابہ ہو گیا۔ پھر عثمان رضی اللہ عنہ خلفائے راشدین میں ہے اور ان کے بارے میں حکم ہے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين۔ لہذا اس کے جواز میں تو کوئی کلام ہی نہیں بلکہ مستحب ہونا چاہئے۔

شوکانی وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو وجوب کافئی کی جیسے مامرت کا لفظ اس پر دال ہے۔ فی نفسہ جواز میں کلام نہیں اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول لتندخذ فہما محمول ہے فخر و مباحات پر یا مصلی کا دل مشغول ہونے کی صورت پر۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر متولی اپنے ذاتی مال سے نقش و نگار کرے تو جائز ہے اور اگر مال وقف سے کرے تو جائز نہیں۔ متولی ضامن ہوگا۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس زمانے میں چونکہ لوگ اپنے گھروں کو عالیشان اور منقش کر کے بناتے ہیں اور مساجد کے بارے میں بھی عام رواج ہو گیا۔ تزئین و نقش و نگار کا اور خود واقف بھی ایسا کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی نہیں روکتے اس لئے اس زمانے میں نقش و نگار کرنا جائز ہے۔ بلکہ مستحسن ہے تاکہ غیر مسلمین مساجد کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھیں اور لوگ مساجد کو عظمت کی نظر سے دیکھیں اور ایسی صورت میں مال وقف سے بھی کرنا جائز ہے۔

اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھنا

المحدث البیہقی: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍاء قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رَأَيْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ أَلْحَ تَشْرِیْح: یہاں رؤیت میں دو احتمال ہیں۔ (۱) خواب کی رؤیت ہے جیسا کہ بعض روایات میں صراحۃً نوم کی حالت موجود ہے۔ یہاں کوئی اشکال نہیں کہ خواب میں غیر متشکل اشیاء کو دیکھا جاتا ہے لہذا خدا تعالیٰ کی صورت دیکھنے میں کوئی اشکال نہیں۔ (۲) اور اگر حالت بیداری کی رؤیت مراد ہو تو اس میں اس میں اشکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صورت کیسے ثابت کی تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں صورت سے اللہ تعالیٰ صورت مراد نہیں ہے بلکہ صورت سے حضور ﷺ کی صورت مراد ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ کی صورت مراد ہے مگر یہاں صورت کے صفت کے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ صفت جمالی و لطف و کرم کے ساتھ ظاہر ہوئے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفت پر ظاہر ہوئے مگر اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں لہذا لیس کمثلہ شئ۔

فَوَضَّعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْهِ: یہاں بھی وضع کف اپنی حقیقت پر محمول ہیں۔ لیکن ہمیں نہ کیفیت وضع معلوم ہے اور نہ کیفیت کف۔ لیکن بعض مؤلین کہتے ہیں کہ یہ کنایہ ہے مزید فضل و اکرام سے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر مزید فضل و احسان کیا۔ کیونکہ بڑوں کی عادت ہے کہ جب کسی پر انتہاء شفقت و محبت کا اظہار کرتے ہیں تو اس کے مونڈھنے پر اپنی ہتھیلی رکھتے ہیں۔ اس لئے مزید فضل و احسان کو یہاں وضع کف سے تعبیر کیا۔

مسجد میں شعر خوانی کا حکم

المحدث البیہقی: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ تَنَاشُدِ الْأَشْعَارِ فِي الْمَسْجِدِ وَعَنِ الْبَيْعِ وَالْاِشْتِرَاءِ فِيهِ وَأَنْ يَتَخَلَّقَ الْحَ تَشْرِیْح: مسجد میں شعر خوانی سے بعض لوگوں نے مطلق منع فرمایا چنانچہ ابراہیم نخعی اور مسروق اسکی کراہت کے قائل ہیں۔ وہ مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لان یبعتلی جوف احدکم قیحا غیر لہ من ان یبعتلی شعر اس سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ لیکن جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ جن اشعار میں فحش کلامی اور خراب مضمون نہ ہو بلکہ اسلامی مضامین حمد و نعت وغیرہ ہو تو ایسے اشعار جائز ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ حضرت حسان کو منبر پر بٹھا کر شعر کا حکم دیا کرتے تھے۔ انہوں نے ممانعت کی جو حدیثیں پیش کیں وہ سب محمول ہیں خراب مضامین کے اشعار پر۔

بیت اللہ اور بیت المقدس کی تعمیر کا زمانہ

الْبَدِیْثُ الشَّرِیْفُ : عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ : قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ مَسْجِدٍ ... قَالَ لَا يَبْعَثُونَ عَلَیْكَ إِلَّا خُصْلَ الْخ

تشریح: یہاں اشکال یہ ہے کہ کعبہ کے بانی حضرت ابراہیم علیہ السلام اور بیت المقدس کا بانی حضرت سلیمان علیہ السلام اور دونوں کے درمیان ہزاروں سال کا فاصلہ ہے۔ پھر دونوں مسجدوں کے درمیان چالیس سال کا فاصلہ کیسے کہا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بناء اول کے اعتبار سے کہا گیا۔ دونوں کے بانی اول ابراہیم و سلیمان علیہم السلام نہیں بلکہ دونوں کے بانی اول حضرت آدم علیہ السلام یا فرشتے ہیں۔ چنانچہ سیرت ابن ہشام میں مذکور ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو کعبہ بنانے کا حکم دیا تو انہوں نے بنایا۔ پھر چالیس سال کے بعد بیت المقدس بنانے کا حکم دید۔ فلا اشکال فیہ۔

عورتوں کا قبرستان جانا کیسا ہے

الْبَدِیْثُ الشَّرِیْفُ : عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَاوِرَاتِ الْقُبُورِ الْخ

تشریح: ابتداء اسلام میں زیارت قبور ممنوع تھی خواہ مرد ہو یا عورت اس لئے کہ لوگ پرانی عادت کی بنا پر اس پر سجدہ کر لیتے تھے۔ پھر جب آداب زیارت سے آگاہ ہو گئے تو زیارت کی رخصت دے دی گئی۔ جیسا کہ فرمایا گیا کنت ھیتکم عن زیارۃ القبور الا فزہوھا۔ اب بحث ہوئی کہ یہ رخصت آیا عام تھی یعنی عورتوں کیلئے بھی یا صرف مردوں کیلئے خاص تھی تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ عورتوں کیلئے بھی عام تھی لہذا حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما محمول ہے قبل الرخصۃ پر پھر یہ منسوخ ہو گئی اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رخصت صرف مردوں کیلئے خاص تھی اور عورتوں کیلئے اب بھی ممانعت باقی ہے۔ کیونکہ عورتیں اکثر زیارت سے ناواقف ہوتی ہیں کہ شرک کر بیٹھتی ہیں۔ اور اپنی رقت قلب کی بنا پر جزع فزع کرنے لگتی ہیں۔ نیز ان کا خروج موجب فتنہ ہے۔ لہذا یہ رخصت میں داخل نہیں۔ بنا بریں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما اپنی حالت پر باقی ہے اب دونوں اقوال میں تطبیق دی جائے گی کہ حالات دیکھ کر عمل کیا جائے گا۔ لیکن یاد رہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مہلک کی زیارت اس سے مستثنیٰ ہے کہ مرد عورت ہر ایک کے لئے اقرب القربات میں سے ہے۔

باب السَّكْرِ (نماز میں ستر ڈھانکنے کے مسائل)

اس باب کا خلاصہ یہ ہے کہ ستر عورت سب کے نزدیک نماز وغیر نماز میں فرض ہے اسکے بعد اگر کپڑوں میں وسعت ہو تو تین کپڑے سنت ہیں ایک نصف اسفل کیلئے اور دوسرا نصف اعلیٰ کیلئے اور تیسرا سر کیلئے کیونکہ اسی سے پورا جمال ہوتا ہے جس کا حکم قرآن کریم میں ہے خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ۔ پھر لباس میں ایسی صورت اختیار کی جائے جو بے ڈھنگی نہ ہو۔ اور عام عادت معروفہ کے خلاف نہ ہو۔ اور متکبرانہ صورت نہ ہو۔ نیز ایسی صورت اختیار کریں کہ کشف عورت کا خطر نہ ہو۔ اس بات کو لحاظ کرنے سے باب کی تمام حدیثوں کے مطالب سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

کندھوں کو ڈھانک کر نماز پڑھنی چاہئے

الْبَدِیْثُ الشَّرِیْفُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُصَلِّينَ أَحَدُكُمْ فِي الْقَوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ الْخ
تشریح: امام احمد کے نزدیک مونڈھا کھولے رکھ کر نماز صحیح نہیں ہوتی یہی بعض سلف کی رائے تھی۔ اور یہ حضرات حدیث

مذکور سے استدلال کرتے ہیں لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ و شافعی و مالک رحمہم اللہ کے نزدیک ستر عورت کرتے ہوئے نماز پڑھے تو نماز صحیح ہو جائے گی۔ اگرچہ مونڈھا کے اوپر کپڑا نہ ہو لیکن مکروہ ہوگی۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ اذا کان الثوب واسعاً خالف بین طرفیه و اذا کان ضیقاً فاشد علی حقوک رواہ ابو داؤد۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کپڑا چھوٹا ہو تو لنگی کی طرح پہن لیا جائے اور ظاہر بات ہے کہ اس صورت میں مونڈھا کھلا ہوا ہوگا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم وجوبی نہیں بلکہ بغرض احتیاط یہ حکم ہے کیونکہ اگر مونڈھے پر کپڑا نہ ہو تو کشف عورت کا اندیشہ ہے اس لئے کہ اگر مونڈھے پر کپڑا نہ ہو تو ہاتھ سے کپڑا پکڑنا ہوگا جس سے وضع الیمینی علی الیسری کی سنت فوت ہو جائے گی۔

باجامہ تخنوں سے نیچے رکھنا سخت گناہ ہے

المحدث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... أَذْهَبَ فَتَوَضَّأَ الْح

تشریح: شخص مذکور سے نواقض میں سے کچھ صادر نہ ہوا کیونکہ اسباب ازار ناقض وضو تو نہیں پھر آپ نے اعادہ وضو کا حکم اسلئے دیا کہ آپ کی تعمیل حکم سے اس کی بری عادت دور ہو جائے نیز یہ وجہ بھی ہے کہ طہارت ظاہری کا اثر باطن پر پڑتا ہے اسلئے وضو کی برکت سے اس کی باطنی بیماری جو کبر ہے اسی کا ازالہ ہو جائے۔

نماز میں سدل مکروہ ہے

المحدث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَهَى عَنِ السِّدْلِ فِي الصَّلَاةِ الْح
تشریح: سدل کے لغوی معنی کپڑا لٹکانا۔ اور شرع میں مقدار طریقہ کے سوا دوسری صورت میں لٹکانا۔ پھر اسکے مصداق میں مختلف اقوال ہو گئے۔ ایک قول یہ ہے کہ کپڑا کو سر یا مونڈھے پر ڈال کر دونوں طرف سے لٹکا دیا جائے اور پسینہ نہ جائے۔ یہ اسلئے منع و مکروہ ہے کہ یہ یہود کا طریقہ تھا لہذا اس سے ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ناپسند ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ یہ اشتعال صغاء کے مراد ہے یعنی ایک کپڑا ہو اور اس کو بدن پر اس طرح لپیٹ لیا جائے کہ ہاتھ پیر کو اس کے اندر داخل کر لیا جائے یہ بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ کشف عورت کا امکان ہے۔ نیز نماز پڑھنا بھی مشکل ہے نیز اس میں بھی یہود کے ساتھ مشابہت ہے۔ ہاں اگر نیچے کوئی کپڑا ہو تو مکروہ نہیں کیونکہ اس میں کشف عورت کا خطرہ نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشابہت کی بنا پر یہ صورت بھی مکروہ ہے۔ تیسرا قول یہ ہے سدل کے معنی اسباب ازار یعنی ٹخنوں کے نیچے کپڑا لٹکانا یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ متکبرین کا طریقہ ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ جس کو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا جو سب صورتوں کو شامل ہو جاتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے لباس میں عمدہ ہیئت اختیار کرنے کا حکم دیا کہ دیکھنے میں بے ڈھنگا معلوم نہ ہو نیز جس لباس کو عرفا جس وضع میں پہننے کا طریقہ ہے۔ اسکے خلاف کرنا سدل ہے۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ سب سے احسن و واضح و عام تعریف ہے۔

جوتوں سمیت نماز پڑھنے کا حکم

المحدث الشریف: عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَخَالَفُوا إِلَيْهِمْ فَكُلُّهُمْ لَا يُصَلُّونَ فِي الْح

تشریح: جو توں کی دو حیثیت ہیں۔ ایک حیثیت یہ ہے کہ وہ زینت اور لباس کی کمال ہیئت ہے۔ لہذا یہ لُحْذُو اِزْ یَنْتَکُمُ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ کے حکم میں شمار کیا جائے گا۔ اور اس کو پہن کر نماز پڑھنا مستحب ہونا چاہئے۔ اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ بڑوں کے سامنے جو تاپہن کر جانے کو خلاف تعظیم و ادب شمار کیا جاتا ہے۔ اسی کے اعتبار سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو فاخلع نعلیک کا حکم ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ یہود جو توتیوں کے ساتھ نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اسی بنا پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفت یہود کے پیش نظر جو تیاں پہن کر نماز پڑھنے کی اجازت دی۔ اور پہلی حیثیت کے اعتبار سے نصاریٰ جو تیوں میں نماز پڑھنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کی مخالفت کے لئے جو تیوں میں نماز پڑھنا مستحب ہونا چاہئے۔ لہذا ہماری شریعت میں دونوں کو سامنے رکھ کر نفس جواز کا مسئلہ ہونا مناسب ہے۔ کسی کو ضروری قرار نہ دیا جائے تاکہ دونوں گروہوں کی مخالفت ہو جائے۔ لیکن ہمارے زمانے میں اکثر مساجد کا فرش مجھس ہے اور لوگ جو تے طوٹ کر لیتے ہیں اور عام طور پر جو تے لیکر مسجد میں جانے کو خلاف ادب شمار کرتے ہیں۔ نیز عوام کی طرف سے اس میں بے عنوانی صادر ہونے کا اندیشہ ہے لہذا اس زمانے میں جو تے لے کر مسجد کے اندر جانا اور خصوصاً نماز بھی پڑھنا غیر مناسب ہے۔ کیونکہ جلب منفعت سے دفع مضرت اولیٰ ہے۔

المحدث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ... رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي... فَأَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَدْرَ الْخ
تشریح: اس حدیث میں اشکال ہوتا ہے کہ جب آپ کے جوتے میں نجاست تھی اسکو لے کر کچھ حصہ نماز کا آپ نے پڑھا تو
یہ حصہ فاسد ہو گیا۔ پھر اسی پر بقیہ نماز کی بنا کی تو بنا علی الفاسد کے باوجود نماز کیسے درست ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں
قدار سے مراد نجاست نہیں بلکہ اس سے مراد طبعی گندگی۔ جیسے بلغم، رینٹ وغیرہ۔ یا تو نجاست مراد ہے لیکن وہ قدر معفو عنہ
تھی یا تو بینہما بصلی سے مراد اراد ان بصلی ہے۔ کہ نماز شروع کرنے سے پہلے جوتا تازہ دیا۔ فلا اشکال فیہ۔ پھر اگر جوتے یا اس
قسم کی کسی چیز میں نجاست لگ جائے تو امام مالک، احمد اور محمد رحمہم اللہ کے نزدیک مسح سے پاک ہو جائے گا۔ خواہ ذی جرم
ہو جیسے پانخانہ گوہر وغیرہ یا غیر ذی جرم ہو جیسے پیشاب شراب وغیرہ اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک تفصیل ہے کہ
اگر ذات جرم ہو تو رگڑنے سے پاک ہو جائے گی اور اگر ذات غیر ذی جرم ہو تو بغیر غسل پاک نہیں ہوگا۔ البتہ اگر اس پر مٹی
ڈال دی جائے کہ جرم ہو جائے تو مسح کرنے سے پاک ہو جائے گا۔

تَبَابُ الشُّعْرَةِ (سترہ کا بیان)

سترہ کہا جاتا ہے ایسی چیز کو جس کے ذریعہ آڑ یا پردہ کیا جائے۔ اور شریعت میں سترہ کہا جاتا ہے ایسی چیز کو جو مصلیٰ کے سامنے رکھا جاتا جس سے مصلیٰ کی جائے سجود متمیز ہو جائے تاکہ گزرنے والا مصلیٰ اور موضع سجود کے درمیان سے نہ گزرے۔ خواہ وہ چیز لائٹ ہو یا مصلیٰ ہو یا کوئی آدمی یا جانور ہو یا کوئی کپڑا ہو یا درخت ہو۔ پھر سترہ میں چند مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ: اسکے حکم کے بارے میں ہے سوائل ظواہر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور جمہور کے نزدیک واجب نہیں بلکہ مستحب ہے فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں سترہ کے بارے میں امر کا صیغہ آیا ہے۔ جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد میں اذا صلی احدکم فیجعل تلقاء وجہہ شیناً الخ جمہور استدلال کرتے ہیں ایسی احادیث سے جن میں مذکور ہے کہ آپ نے بلا سترہ میدانوں میں بسا اوقات نماز پڑھی۔ جیسا کہ فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ابو داؤد شریف میں راہنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بادية لنا بصلی فی صحراء لیس بین یدیہ سترة۔ اسی طرح مندا احمد میں حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے صلی فی فضاء لیس بین یدیدہ شیئ۔ تو جب ترک سترہ ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں۔ انہوں نے جو امر والی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ترک والی حدیث کو سامنے رکھ کر امر کو استحباب پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں میں تعارض نہ رہے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ سترہ کتنا لمبا اور کتنا موٹا ہونا چاہئے۔ تو اکثر فقہاء کہتے ہیں کہ طول میں کم سے کم ایک ذراع ہونا چاہئے۔ اور موٹائی میں شہادت کی انگلی کے برابر ہونا چاہئے اور صاحب بدائع و صاحب بحر کہتے ہیں کہ اس کے عرض کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ سترہ بالکل سامنے نہ گاڑا جائے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے وَلَا يَضْمُدُ ضَمْدًا۔
چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر گاڑنے کی کوئی چیز نہ ملے تو کیا کیا جائے۔ تو صاحب فتح القدیر کی رائے یہ ہے کہ ایک خط (کلیئر) کھینچ دیا جائے۔ خواہ طولاً ہو یا عرضاً۔ یا محرابی شکل ہو۔ اور امام ابو یوسف کا یہی قول ہے۔ چنانچہ ابو داؤد شریف میں روایت ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے فان لم یکن معہ عصاء فلیخط خطاً۔ لیکن صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس کا انکار کیا کیونکہ گزرنے والے کو نظر نہیں آئے گا۔ لہذا کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ حدیث ضعیف ہے۔ قبل استدلال نہیں فریق اول کہتے ہیں کہ سترہ کی ایک حکمت یہ ہے کہ مصلیٰ کی نظر و خیال جمع رکھا جائے وہ تو حاصل ہوگی اور حدیث ضعیف سے فضائل اعمال میں تو استدلال صحیح ہے یہ پھر قیاس سے تو اولیٰ ہے۔ لہذا اسی پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ ہمارے بعض فقہاء نے لکھا کہ اگر مصلیٰ کے سامنے کوئی رومال لٹکا دیا جائے یا کوئی شخص سامنے پیٹھ دے کر کھڑا ہو جائے یا بیٹھ جائے تو اس کے آگے سے گزرنا جائز ہے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی مصلیٰ کے سامنے بیٹھا ہو تو اس کا اٹھ کر جانا جائز ہے کیونکہ یہ مرور نہیں بلکہ نہوض ہے۔ اس میں اکثر لوگ غلطی کرتے ہیں۔ اور نہوض کو مرور سمجھ کر نہیں اٹھتے ہیں۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک امام کا جو سترہ ہو گا مقتدیوں کا بھی وہی سترہ ہے۔ اور امام مالک کا ایک قول یہ ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے مغنی میں کہا۔ لیکن مالکیہ کی مشہور کتاب المدونۃ الکبریٰ میں ہے کہ خود امام مقتدیوں کا سترہ ہے۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کوئی سترہ نہ گاڑے تو کتنی دور سے جانا جائز ہے۔ تو اگر مسجد صغیر ہو یعنی ساٹھ یا چالیس ذراع سے کم ہو تو مطلقاً سامنے سے جانا جائز نہیں۔ کیونکہ پوری مسجد موضع واحد ہے۔ اور اگر بڑی مسجد ہے یا صحراء ہو تو صاحب در مختار و قاضی خان نے کہا ہے کہ موضع سجود چھوڑ کر گزرنا جائز ہے۔ اور صاحب فتح القدیر و بدائع نے کہا کہ خشوع کے ساتھ نماز کی حالت میں جہاں تک مصلیٰ کی نظر پڑے گی اس حد تک جانا جائز نہیں۔ اس کے بعد سے گزرنا جائز ہے اور احادیث سے اس قول کی زیادہ تائید ہوتی ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ اگر مصلیٰ کے سامنے سے کوئی گزر جائے تو وہ گنہگار ہوگا۔ تو علامہ ابن دقیق العید نے اس میں چار صورتیں لکھیں۔ (۱) گزرنے والے کو مصلیٰ کے سامنے گزرنے پر مجبوری نہیں بلکہ دوسرا راستہ موجود ہے اور مصلیٰ گزر گاہ پر کھڑا نہ ہو تو نماز نہیں پڑھ سکتا ہے تو گزرنے والا گنہگار ہوگا نہ کہ مصلیٰ (۲) اس کا عکس کہ گزرنے والا مجبور ہے اور مصلیٰ مجبور نہیں تو مصلیٰ گنہگار ہوگا نہ کہ مار۔ (۳) گزرنے والا کو دوسرا راستہ موجود ہے اور مصلیٰ کو دوسری جگہ ہو اور مصلیٰ گزر گاہ پر کھڑا

ہو تو دونوں گنہگار ہوں گے۔ (۴) گزرنے والا کو دوسرا سزا مستحق نہ ہو اور مصلیٰ بھی مجبور ہے کہ نماز کے لئے دوسرا موضع موجود نہیں تو کوئی بھی گنہگار نہیں ہوں گے۔

حکمتِ سترہ: سترہ کی حکمت کے بارے میں علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ ربط خیال پکے لئے ہے۔ یعنی اس کا خیال منتشر نہ ہو اور یکسوئی کے ساتھ اللہ کی طرف متوجہ رہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ نمازی کا مصلیٰ اس کو اللہ اور اس کی رحمت سے ملانے والا ہے۔ لہذا سترہ سے اس مصلیٰ کو محدود کیا جاتا ہے۔ تاکہ گزرنے والا دیکھ کر اس کے درمیان سے نہ گزرے بلکہ ورے سے گزرے۔ حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غلام اپنے آقا کے سامنے تعظیم کے ساتھ کھڑا ہو کر شرف ہم کلامی حاصل کر رہا ہے ایسی حالت میں ان کے درمیان سے گزرنا سخت بے ادبی ہے تو لہذا سترہ کا حکم دیا گیا تاکہ گزرنے والا اس گستاخی سے بچ جائے اور درمیان سے نہ گزرنے بلکہ ورے سے گزرے۔

نمازی کے آگے سے عورت، گدھا کتا گرنے کا حکم

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَقْطَعُ الصَّلَاةُ الْمَرْأَةَ وَالْحِمَارَ وَالْكَلْبَ الْخَشِينُ»
تشریح: اہل ظواہر کے نزدیک عورت، گدھا اور کتا، مصلیٰ کے سامنے گزرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور امام احمد و اسحاق کے نزدیک صرف کتے کے گزرنے سے نماز فاسد ہوگی اور کسی جانور سے نہیں۔ امام ابو حنیفہ، شافعی، مالک، رحمہم اللہ کے نزدیک کسی کے گزرنا مفسد صلوٰۃ نہیں خواہ عورت، گدھا یا کتا ہی کیوں نہ ہو۔ اہل الظواہر استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں عورت، گدھا اور کتے کو قاطع صلوٰۃ کہا گیا۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے ابوداؤد میں جس میں عورت اور کتے کو قاطع صلوٰۃ کہا گیا۔ امام احمد و اسحاق بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عورت کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث معارض ہے جن کا ذکر جمہور کے دلائل کے ذیل میں آئے گا۔ اس لئے عورت و گدھے کا مرد و مفسد نہیں ہوگا اور کتے کے بارے میں کوئی معارض حدیث نہیں لہذا وہ قاطع صلوٰۃ ہوگا جمہور ائمہ کی دلیل حضرت ابوسعید کی حدیث ہے انہ قال علیہ الصلوٰۃ السلام لا یقطع الصلوٰۃ شیءٌ رواہ ابوداؤد۔

دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وانا معترضة بینہ و بین القبلة کا اعتراض الجنائز (متفق علیہ) اسی مضمون کی دوسری حدیث ہے عائشہ رضی اللہ عنہا سے تیسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے قال اقبلت راكباً علی اثنان والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بالناس لمنی الی غیر جداہر فمررت بین یدیه بعض الصف وذللت وارسلت الاثنان تو تعہ (متفق علیہ)۔ اسی طرح فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے اسی مضمون کی۔ تو ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کے گزرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے خصوصی طور پر عورت و گدھے کے مرد سے عدم قطع ثابت ہو رہا ہے۔ اہل ظواہر اور احمد و اسحاق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے۔ کما قال الامام الطحاوی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقی قطع مراد نہیں بلکہ اس سے توجہ تام اور نماز کی روح اور خشوع و خضوع مراد ہے۔ یعنی ان

کے مرور سے نماز کی روح ختم ہو جاتا ہے۔ اور ہر چیز کے مرور کا یہی حکم ہے مگر ان چیزوں کی خصوصیت کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں میں یہ امر مشترک ہے کہ شیطان کے ساتھ ان کی مناسبت زیادہ ہے۔ چنانچہ عورتوں کے بارے میں کہا گیا النساء حمالة الشیطان اور گدھے کے بارے میں حدیث آئی ہے کہ جب آواز دے تو اعود باللہ پڑھو لہٰذا نہ یروی الشیطان اور درمنثور میں ایک روایت ہے کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتی ہے۔ سوائے گدھا کے اور کتا کو حدیث میں شیطان کہا گیا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں قطع سے مراد اس باطنی وصلہ کا قطع ہے جو اللہ اور بندہ کے درمیان ہوتا ہے۔ بہر حال یہاں حقیقی صلوٰۃ کا قطع مراد نہیں لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

باب صفۃ الصلوة (نماز کی کیفیت کا بیان)

یہاں صفت سے مراد نماز کے جمیع ارکان و فرائض اور واجبات، سنن، آداب و مستحبات ہیں۔

نماز میں تعدیل ارکان کا حکم

لِلْحَدِیْثِ الشَّرِیْفِ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ تَرْجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ... وَعَلَيْكَ السَّلَامُ اِزْجَعْ فَصَّلٍ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الْح
تشریح: اس حدیث میں جن صحابی کا ذکر ہے ان کا نام غلام بن رافع تھا۔ اور چونکہ انہوں نے نماز بری طرح پڑھی تھی اسلئے محدثین کے نزدیک اس حدیث کو حدیث مسیئہ الصلوٰۃ کہا جاتا ہے۔ اور انہوں نے تعدیل ارکان ترک کیا تھا اور آپ ﷺ نے اعادہ صلوٰۃ کا حکم فرمایا۔ بنا بریں ائمہ کرام کے درمیان اس کے حکم میں اختلاف ہو گیا۔
تعدیل ارکان میں فقہاء کا اختلاف: چنانچہ امام شافعی و مالک و احمد اور قاضی ابویوسف رحمہم اللہ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔ اہلکے ترک سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہم اللہ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے ترک کرنے سے نماز ناقص ہوگی فاسد نہیں ہوگی۔

دلائل: فریق اول نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی کہ آپ نے فرمایا فَصَّلٍ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ۔ اعادہ کا حکم فرما کر علت بیان فرمادی کہ تیری نماز نہیں ہوئی۔ یہ صاف فرضیت تعدیل پر دال ہے۔ اسی طرح ابو منصور انصاری کی حدیث ہے ترمذی میں لا تجزى صلوٰۃ لا یقیم الرجل فیہا یعنی صلبہ فی الركوع والسجود۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بغیر تعدیل ارکان نماز صحیح نہیں ہوتی لہٰذا یہ فرض۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہم اللہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت اِزْجَعْ وَاسْجُدْ وَاسْجُدْ سے کہ یہاں نفس رکوع و سجود کا حکم دیا گیا اور رکوع صرف انشاء اور سجود صرف وضع بعض الوجہ علی الارض سے متحقق ہو جاتا ہے پس اتنی مقدار فرض ہوگی اس سے زائد ٹھہرنا جس کو تعدیل کہا جاتا ہے فرض نہیں ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں خبر واحد کے ذریعہ کتاب کے اطلاق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابو قتادہ کی حدیث ہے مسند احمد و طبرانی میں ان اسوا السرقۃ من یسرق من صلوٰۃ فقالوا کیف یسرق من صلوٰۃ قال لا یتحرک رکوعها ولا سجودها۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعدیل ارکان کے ترک سے پوری نماز نہیں جاتی بلکہ نماز کا کچھ حصہ چلا جاتا ہے یہ عدم فرضیت کی دلیل ہے۔

جواب: فریق اول نے مسیئہ الصلوٰۃ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے جو ظنی الثبوت والدلائل ہے۔ اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ نیز وہاں لافنی کمال کیلئے ہے نفی اصل کیلئے نہیں۔ لہٰذا اس سے وجوب ثابت

ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے جو حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث کا پہلا حصہ سن کر سمجھا کہ تعدیل ارکان نہ کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی لیکن جب آپ نے حدیث کا آخری حصہ بیان فرمایا کہ ان انقصت شیئا انقصت من صلوٰتک کما فی الترمذی، کہ تعدیل ارکان نہ کرنے سے نماز میں نقصان آئے گا بالکل باطل نہیں ہوگی۔ تو اب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو احساس ہوا کہ پہلے ہم نے غلط سمجھا تھا۔ لہذا یہ حدیث ہماری دلیل بن گئی نہ کہ انکی دلیل باقی آپ نے اعادہ کا جو حکم دیا تھا یہ کراہت کی بنا پر تھا نہ کہ فساد کی بنا پر کیونکہ جس نماز کو کراہت کے ساتھ ادا کیا جائے اس کا اعادہ کرنا واجب ہے۔ یہاں نفس حدیث پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ تعدیل ارکان خواہ فرض ہو یا واجب اس کے ترک سے نماز فاسد ہوگی یا ناقص تو آپ نے پہلی ہی دفعہ نہ سیکھا کہ اس کو اس خطا پر برقرار کیسے رکھا۔ تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔ علامہ مازریؒ نے یہ جواب دیا کہ اس نے یہ فعل ناسیاً یا غافلاً کیا ہو تو بار بار دہرانے سے اس کو یاد آجائے گا۔ اور بغیر تعلیم کے نماز کو درست کرے گا۔ اس لئے آپ نے پہلے سکوت اختیار کیا۔ جب آپ کو معلوم ہوا کہ یہ جانتا ہی نہیں تو تعلیم دی۔ تو یہ تقریر علی اللہ نہیں۔ بلکہ یہ تحقیق خطا کیلئے ہے۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ آپ نے جب فرمایا کہ تیری نماز نہیں ہوئی تو اس کیلئے ضروری تھا کہ حضور ﷺ سے استفسار کرتا اور عاجزی کے ساتھ تعلیم کی درخواست کرتا لیکن اس نے یہ نہ کر کے دوسری تیسری دفعہ نماز پڑھنا شروع کر دیا تو گویا اپنے علم پر ناز و فخر تھا۔ اس لئے آپ خاموش رہے تاکہ اس سے یہ گھمنڈ اتر جائے جب آخر میں عاجز ہو کر عظمیٰ فرمایا تو آپ نے بتا دیا۔ اور بعض نے کہا کہ بار بار دہرانے کے بعد توجہ و خاطر جمعی کے ساتھ تعلیم کو قبول کرے گا۔ نیز اس میں نماز کی عظمت و اہمیت بھی ظاہر ہوگی۔ لہذا کوئی اشکال نہیں۔

حضور ﷺ کی نماز کا نقشہ

الحديث الشريف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَفْتِي الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ بِالحَمْدِ الخ
تشریح: یہاں تفصیل طلب ایک مسئلہ ہے تسمیہ کے بارے میں اور یہ حدیث وفقہ کا ایک اہم مسئلہ ہے قدیم و حدیث اس میں بہت بحث کی گئی اور اس بارے میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ اور یہاں درحقیقت دو مسئلہ ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ تسمیہ قرآن مجید کا جزء ہے یا نہیں (۲) کو دوسرا یہ کہ صلوٰۃ جہر یہ میں اس کو جہر پڑھنا چاہئے یا سر۔

(۱) تسمیہ قرآن کا جزء ہے یا نہیں؟ پہلے مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ سورہ نمل میں جو بسم اللہ ہے وہ اسی سورت کا جزء ہے۔ باقی جو بسم اللہ دو سورتوں کے درمیان لکھا ہوا ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ تو امام مالکؒ کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جزء نہیں بلکہ فصل بین السورتین کے لئے نازل کیا گیا۔ یہی بعض حنابلہ کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جزء ہے اور یہی حنابلہ کا صحیح مذہب ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ مستقل ایک آیت ہے انزلت للفصل بین السورتین کسی سورت کا جزء نہیں۔ یہی امام احمدؒ کا مذہب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے اور ہر سورت کے جزء ہونے میں دو قول ہیں ایک عدم جزئیت کا دوسرا جزئیت کا اور یہی صحیح ہے۔

(۲) نماز میں تسمیہ اونچی پڑھی جائے یا آہستہ: جہر و سر باتسمیہ کے بارے میں ہے وہ دراصل پہلے مسئلہ پر متفرع ہے۔ چنانچہ جب امام مالکؒ اسکو قرآن کا جزء ہی قرار نہیں دیتے ہیں تو پھر نماز میں اسکو پڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا نہ جہر نہ سر۔

نفل میں پڑھنے کی گنجائش ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ہر ہر سورت کا جزء ہے لہذا جہری نماز میں اس کو بھی جہر پڑھا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ کے نزدیک چونکہ قرآن کریم کا جزء ہے لیکن کسی سورت کا جزء نہیں اسلئے جہر انہیں پڑھا جائے گا بلکہ سر پڑھا جائے گا۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ یہ اختلاف جواز و عدم جواز میں نہیں بلکہ اولیت کا اختلاف ہے۔

یہاں زیادہ تر بحث ہوگی دوسرے مسئلہ کے بارے میں مگر اس سے پہلے مسئلہ پر بھی روشنی پڑ جائے گی اجمالی طور پر ہر ایک کے دلائل کا تبصرہ یہ ہے کہ امام مالکؒ مجمل احادیث سے استدلال کرتے ہیں اگرچہ سند ان میں کوئی کلام نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ بہت سی احادیث سے استدلال کرتے ہیں لیکن اکثر ان میں ضعیف اور مجہول اور بعض مؤل ہیں اور امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے دلائل اگرچہ تعداد میں قلیل ہیں لیکن وہ سب صحیح اور صریح ہیں۔

اب تفصیلی دلائل پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ امام مالکؒ حضرت انسؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ و خلف ابی بکر و عمر و عثمان فلم اسمع احداً منهم یقرؤن بسم اللہ رواۃ البخاری و مسلم۔ یہ لوگ اگر بسم اللہ پڑھتے تو ضرور سنتے تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ نہیں پڑھا جائیگا۔ لہذا جب نہیں پڑھا تو معلوم ہوا کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ انہوں نے بسم اللہ پڑھنے کو بدعت کہا اور فرمایا صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عثمان فلم اسمع احداً منهم یقولہا۔

تیسری دلیل حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے مسلم شریف میں قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم والقرآن بالحمد للہ۔ تو یہاں بسم اللہ پڑھنے کا ذکر نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ نہ قرآن کا جزء ہے اور نہ اس کو نماز میں پڑھا جائے گا۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفتتح الصلوۃ بسم اللہ۔ اگر جہر نہ پڑھتے تو کیسے معلوم ہوا۔ تو ظاہر ہوا کہ جہر پڑھتے تھے۔ پھر دوسری روایت میں بیچرہ کا لفظ بھی ہے لہذا جہر میں کوئی اشکال نہ رہا۔ ایسا ہی دارقطنیؒ نے حضرت ابن عمر و نعمان بن بشیر و حکم بن عمیر البدری و غیر ہم کثیر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جہر بسم اللہ کے بارے میں حدیثیں نکالیں ہیں۔ پھر صرف جزئیت بسم اللہ کے بارے میں اور کچھ احادیث سے استدلال کیا ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام کان یقول الحمد للہ سبع آیات احدھن بسم اللہ۔

دوسری حدیث حضرت ام سلمہؓ کی کہ قرأ الفاتحة و بعد بسم اللہ الرحمن الرحیم و الحمد للہ رب العلمین آیت تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے، اور ایک روایت میں ہے نزلت سورۃ الکوتر فقرا بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ انا اعطیناک الکوتر الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ دوسری سورت کا بھی جزء ہے۔

دلائل احتاف: پہلی دلیل: مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوۃ بینی و بین عبدی نصفین و لعیدی مسائل فاذا قال العبد الحمد للہ رب العلمین الخ۔ یہ حدیث قدسی ہے اس میں پوری فاتحہ کی تفصیل اور ہر آیت کی فضیلت بیان کی گئی ہے لیکن اس میں بسم اللہ کا ذکر نہیں کیا گیا جو عدم جزئیت البسملہ للفاتحہ کی دلیل ہے۔ نیز اگر تسمیہ کو فاتحہ کا جزء قرار دیا جائے تو تقسیم صحیح نہیں ہوتی۔ دوسری دلیل: حضرت انسؓ کی حدیث مسلم شریف میں۔ تیسری دلیل: عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث ہے جن کا ذکر مالکیہ کے دلائل کے ذیل میں آگیا ان میں جہر بسم اللہ کی

نفی کی گئی ہے۔ **چوتھی دلیل:** حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے، ابو داؤد میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف الفصل بین السورتین حتی یدزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ کو دو سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا۔ لہذا کسی سورت کا جزء نہیں ہوا۔ بنا بریں جہر بھی نہیں ہوگا۔ **پانچویں دلیل:** حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ سورہ ملک میں تیس آیتیں ہیں تو اگر بسم اللہ کو جزء قرار دیا جائے آیتیں ہو جائے گی۔ اسی طرح تمام قراء کا اجماع ہے کہ سورہ کوثر میں تین آیتیں ہیں اور اخلاص میں چار آیتیں ہیں اب اگر بسم اللہ کو جزء قرار دیا جائے تو کوثر میں چار اور اخلاص میں پانچ آیتیں ہو جائیں گی جو اجماع کا خلاف ہے تو جب جزئیت کی نفی ہو گئی تو جہر کی بھی نفی ہو جائے گی۔

چھٹی دلیل: یہ ہے کہ ولقد آتیناکم سبعاً من المفاتیح سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک سورہ فاتحہ ہے۔ اور فاتحہ کی سات آیتیں اس وقت بن سکتی ہیں جب کہ بسم اللہ کو اس کا جزء قرار نہ دیا جائے۔ ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ نہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے اور نہ کسی سورت کا تو جب جزء نہیں تو جہر ابھی نہیں پڑھا جائے گا لیکن چونکہ قرآن شریف کا جزء ہے اسلئے سرّاً پڑھا جائے گا۔ اور حضرت انس و عمرو علی رضی اللہ عنہما کی حدیث سے تو صراحہم جہر ثابت ہے کما فی الطحاوی۔

امام مالک کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ وہ سب حدیثیں مجمل ہیں تاویل کی گنجائش ہے کہ ان میں جہر کی نفی ہے قرأت بسم اللہ کی نفی نہیں اور جہر ہی کو عبد اللہ بن مغفل نے اپنے صاحبزادے کو بدعت کہا چنانچہ خود الفاظ حدیث اس پر دال ہیں کہ ابن عبد اللہ بن مغفل فرماتے ہیں کہ سمعنی ابی ظاہر ہے کہ انہوں نے بسم اللہ کو جہر پڑھا۔ اور اس پر والد نے ای جی محدث فرمایا۔ اسی طرح اس سے فلم اسمع احداً منهم سے بھی جہر کی نفی ہو رہی ہے۔ مطلق تسمیہ کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یفتتحون القرأۃ سے بسم اللہ کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ کیونکہ وہاں قرأت کے افتتاح کا ذکر مقصد ہے اور ظاہر بات ہے کہ قرأت میں بسم اللہ شامل نہیں ہے۔ لہذا اس سے بسم اللہ نہ پڑھنے پر استدلال صحیح نہیں ہاں جہر کی نفی ہوگی۔

جواب: شوافع کے دلائل کا جواب یہ ہے وہ سب حدیثیں ضعیف ہیں حتیٰ کہ بعض موضوع ہیں۔ چنانچہ علامہ حافظ زلیعی نے تفصیل کے ساتھ ان کا جواب دیا اور خود شوافع کے بعض عالم نے ضعف کا اقرار کیا۔ چنانچہ دارقطنی نے جہر بسم اللہ کے بارے میں ایک رسالہ لکھا تو کسی مالکی عالم نے قسم دے کر پوچھا کہ اس میں صحیح احادیث بھی ہیں یا نہیں۔ تو دارقطنی نے جواب دیا کہ کل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجہر فلیس بصحیح واما عن الصحابة فمعناها صحیح و ضعیف۔ اصل بات یہ ہے کہ جہر بسم اللہ کے قائلین روافض تھے۔ اور ان کے بارے میں مشہور ہے کہ ہم اکاذب الناس فی الحدیث اسلئے انہوں نے اپنے مذہب کی تائید کیلئے بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑ لیں۔ لہذا جہر بسم اللہ کی حدیثیں قابل اعتماد نہیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے اس پر کلام کیا لہذا قابل استدلال نہیں اگر صحیح بھی مان لیں تب بھی یہاں جہر کا لفظ نہیں بلکہ یفتتح کا لفظ ہے جس سے جہر ثابت نہیں ہوتا اور کیسے ہو گا جبکہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ الجہر ببسم اللہ قرأۃ الاعراب طحاوی اور جس طریق میں جہر کا لفظ ہے وہ بالکل ضعیف ہے۔ پھر اگر روایات سے بعض دفعہ جہر ثابت ہو بھی جائے تب اس کو ہم محمول کریں گے تعلیم پر جیسا کہ آپ بعض دفعہ ظہر کی نماز میں جہر آخرت پڑھ لیتے تھے وہ

سب کے نزدیک تعلیم پر محمول ہے۔ اور صرف جزئیت بسم اللہ کے بارے میں جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت ام سلمہ کی حدیث پیش کی ان کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تعارض ہے کیونکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ مستقل ایک آیت ہے اور ام سلمہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ سے مل کر ایک آیت ہے اذا تعارضتا تساقطا۔ یا جہاں سورت کے ساتھ بسم اللہ پڑھنے کا ذکر ہے وہ حصول برکت کیلئے ہے جزئیت کے اعتبار سے نہیں۔ بہر حال تفصیل ماسبق سے مذہب احناف کی ترجیح ہو گئی۔

تَنْبِيْهُ: حدیث الباب میں اور بہت سے مسائل ہیں جو اپنے اپنے باب میں ذکر کئے جائیں گے۔

مسئلہ رفع یدین

الْجَدِثِ الشَّيْثِ: عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذَّوْ مَكْبِيهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَإِذَا اكْتَبَرَ لِلرُّكُوعِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ الخ

رفع یدین کا مسئلہ معرکہ الاراء مسائل میں سے ہو گیا اور علمائے کرام نے قدماء و حدیث بہت سے رسالے لکھے۔ لیکن اصل میں وہ زیادہ مشکل و اہم مسئلہ نہ تھا کیونکہ جو کچھ اختلاف تھا وہ اولیت کا اختلاف ہے کیونکہ ترک قائلین بھی رفع کو جائز کہتے تھے اور قائلین بالرفع بھی ترک رفع کو جائز رکھتے تھے۔ لہذا مسافات آسان تھی۔ لیکن جہلاء نے اس مسئلہ میں بہت شدت اختیار کی اور طعن و تشنیع کی، اسلئے علماء کو اس کا اہتمام کرنا پڑا اور طویل بحث کرنی پڑی، اور رسائل لکھنے پڑے۔ اب اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے۔

مبگیر تحریر کے وقت رفع یدین کا حکم: اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین سنت مؤکدہ ہے حتیٰ کہ ابن حزم ظہری اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک فرض ہے۔

منجبر میں ہاتھ کہاں تک اٹھائیں جائیں: باقی کہاں تک اٹھایا جائے اس میں مختلف روایت ہیں۔ بعض روایات میں کندھے تک کا ذکر ہے اور بعض میں کان کی لو تک کا ذکر ہے اور بعض میں نصف اذنین کا ذکر ہے۔ تو امام شافعیؒ جب بصرہ میں تشریف لے گئے تو ان سے کیفیت رفع یدین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ایسی کیفیت سے ہاتھ اٹھایا جائے کہ مومنڈھے کے برابر ہوں۔ اور ابہامین کان کے لو کے برابر اور سرانگی انصاف اذنین کے برابر ہو تاکہ تینوں حدیثوں پر عمل ہو جائے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ بہت اچھی تطبیق ہے اور ہمارے بعض مشائخ احناف نے بھی اسی کو اختیار کیا۔ اور علامہ ابن حمام نے اس کو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک قرار دیا۔

پھر اس میں بھی اتفاق ہے کہ عند الرکوع و رفع عن الرکوع کے سوا بقیہ مواضع میں رفع یدین مسنون و مشروع نہیں رہا۔ صرف دو جگہ میں اختلاف ہے عند الرکوع و عند الرفع عن الرکوع اس لئے رفع یدین عام ہونے کے باوجود ان دونوں مواضع کے لئے عنوان بن گیا۔ لہذا جہاں بھی رفع یدین بولا جائے گا

رفع دین میں ملکہ کا اختلاف: یہی دونوں جگہ مراد ہوں گی۔ تو امام شافعی و امام احمد و اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک رفع یدین مسنون ہے اور یہی امام مالکؒ کی ایک روایت ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری و داؤد اعلیٰ رحمہم اللہ کے نزدیک رفع یدین مسنون نہیں ہے اور یہی امام مالکؒ کا مشہور مذہب ہے بروایت ابن القاسم اور اصحاب مالکؒ کا معمول بھی یہی ہے۔

دلائل: امام شافعی و احمد رحمہما اللہ کی سب سے بڑی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے صلح ستہ میں جو باب میں مذکور ہے جس میں رفع یدین کا ذکر ہے اور اس حدیث کے بارے میں شیخ بخاری، علی بن المدینی فرماتے ہیں۔ وحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما حجة الله على الخلق في رفع اليدين۔ لہذا اس کے ہوتے ہوئے اور کسی دلیل کی ضرورت نہیں چہ جائیکہ اس میں اور بہت سی حدیثیں ہیں جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ، ابو حمید ساعدی، مالک بن حویرث وائل بن حجر، وغیرہم کی حدیثیں ہیں جن میں رفع یدین کا ذکر ہے۔ احناف کی سب سے بڑی دلیل تعامل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہے کہ جن بلاد میں اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مرکز تھا جیسے کوفہ، مدینہ وغیرہ ترک رفع کا عمل تھا۔ پھر جن احادیث میں حضور ﷺ کی نماز کی کیفیت بیان کی گئی ہے کسی میں رفع یدین کا ذکر نہیں۔ پھر خصوصی احادیث بھی موجود ہیں چنانچہ (۱) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے الاصلی بکم صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلی فلم يرفع يديه الا في اول مرة رواه ابو داود والترمذی۔

(۲) دوسری دلیل وہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر فلم يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوة رواه دارقطنی۔ (۳) تیسری دلیل براء بن عازب کی حدیث ہے ابو داود، ترمذی میں قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يفتتح الصلوة رفع يديه في اول تكبيرة..... اور بعض روایات میں ثم لا يعود كالنظ بھی ہے۔ (۴) چوتھی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ہے قال مجاهد صليت خلف ابن عمر عشر سنين فلم يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى (طحاوی)۔ اسی طرح حضرت عمرو علی رضی اللہ عنہما کا اثر ہے کہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ کافی الطحاوی۔ ہمارے دلائل پر بہت اعتراضات کئے گئے اور ہماری طرف سے ان کا ٹھوس جواب دیا گیا ہے جس کا ذکر درس مشکوٰۃ میں مناسب نہیں۔ انشاء اللہ العزیز دورہ حدیث میں اس کا ذکر تفصیل کے ساتھ آئے گا۔

راہمین کے دلائل کے جوابات: انکی سب سے بڑی دلیل ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اکثر بلاد اسلامیہ میں اس پر عمل نہیں رہا۔ یہ قرینہ ہے نسخ کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث معارض ہے اثر مجاہد کے جو ابن عمر کے خاص شاگرد ہیں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے دس سال ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے نماز پڑھی وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ اور کسی موضع میں رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور راوی کا عمل خلاف مروی دلیل نسخ ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث متن کے اعتبار سے مضطرب ہے کیونکہ یہ چھ طرق سے مروی ہے۔ (۱) مدونة الكبري کی روایت میں صرف تحریمہ کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔ (۲) بعض روایات میں دودفعہ رفع کا ذکر ہے عند الافتتاح وعند الركوع كما في موطأ مالك۔ (۳) بعض روایات میں مواضع ثلاثہ میں رفع یدین کا ذکر ہے، کافی البخاری (۴) مواضع ثلاثہ کے علاوہ عند القيام الى الركعة الثانية رفع یدین کا ذکر ہے (۵) بین السجدتين بھی رفع کا ذکر ہے۔ (۶) عند كل رفع وخفض رفع یدین کا ذکر ہے۔ کافی مشکل التمهيد للطحاوی۔ ثواب ہم شوافع سے پوچھتے ہیں کہ تم صرف ایک طریق کو لیتے ہو بقیہ کو کیوں چھوڑ دیتے ہو۔ اسی طرح ہم نے بھی ایک طریق کو لیا اور بقیہ کو چھوڑ دیا، فعاہو جو ابکم فہو جو اہنا۔

لہذا حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ حجة الله على الخلق کا یہ حشر ہے۔ تو بقیہ کا کیا حال ہو گا۔ خود ہی اندازہ کر لینا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب

تکبیر تحریمہ میں ہاتھ کانوں تک اٹھانا چاہئے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فِي وَثْرٍ مِنْ صَلَاتِهِ لَمْ يَنْهَضْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَاعُ الْخ

تشریح: دوسری اور چوتھی رکعت میں کھڑے ہونے سے پہلے کچھ دیر بیٹھنے کو جملہ استراحت کہا جاتا ہے۔ تو اسکے بارے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سنت ہے اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ مسنون نہیں لیکن مکروہ بھی نہیں بلکہ جائز ہے البتہ زیادہ دیر کرنے سے کراہت کا اندیشہ ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ مذکورہ حدیث ہے۔ نیز ابو داؤد و شریف میں انہی مالک بن الحویرث کا عمل ذکر ہے۔ اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا۔ امام ابو حنیفہ و مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ۔

دوسری دلیل اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا تعامل ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے ان عمرو ابن مسعود و علی و ابن عمرو ابن الزبیر و ابن عباس و اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھضون فی الصلوٰۃ علی صدور اقدامہم۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اکثر الاحادیث علیٰ ہذا ای تو رک جلسۃ الاستراحت۔ نیز جملہ استراحت وضع صلوٰۃ کا خلاف ہے کیونکہ نماز وغیرہ عبادات کی غرض تو یہ ہے کہ نفس کو مشقت میں ڈال کر اسکی اصلاح کی جائے اسی لئے حدیث میں آتا ہے اجور کم علی حسب نصبکم۔ امام شافعی نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ جب اکثر و اصفین صلوٰۃ نے اسکا ذکر نہیں کیا تو اسنے مقابلہ میں مالک بن الحویرث کی حدیث مروج ہوگی۔ یا اس وقت آپکو کوئی عذر تھا۔ یا بیان جواز کیلئے کیا لہذا اس سے سنت پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

نماز میں ہاتھ کیسے باندھے جائیں

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ وَاثِلِ بْنِ حِجْرٍ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِينَ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ... ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الِئِمْنَى عَلَى الْيُسْرَى الْخ

فقہاء کا اختلاف: امام مالک کے نزدیک ار سال الیدین مسنون ہے۔ جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ شافعی اور احمد کے نزدیک وضع یدین مسنون ہے۔ یہی امام مالک سے ایک روایت ہے۔

ولائل: امام مالک کی دلیل احادیث سے کچھ نہیں ہے وہ صرف قیاس سے استدلال کرتے ہیں کہ کوئی آدمی جب کسی بادشاہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو مرعوب ہو کر ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہوتا ہے۔ واللہ اعلم الحاکمین کے سامنے بطریق اولیٰ ایسی کیفیت سے کھڑا ہونا چاہئے۔

جمہور کی دلیل اس باب کی سب حدیثیں ہیں جن میں وضع یدین کا ذکر ہے جیسا کہ حدیث مذکور ہے۔ اسی طرح سہل بن سعد کی حدیث اور قیس بن ہلب کی حدیث، ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وار قطنی میں انہ قال انا معشر الانبیاء امرنا ان نمسک بایماننا علی شمالنا فی الصلوٰۃ..... اور بہت سی حدیثیں اور آخرا ہیں۔

جواب: امام مالک کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صریح احادیث کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں پھر جمہور کے آپس میں

کیفیت وضع میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ کا مشہور قول ہے کہ سفینہ پر ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تحت السرة مسنون ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک اختیار ہے۔ جہاں چاہے باندھے امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں واکل بن حجر کی حدیث کے اس طریق سے جو صحیح ابن خزیمہ میں ہے فوضع یدہ الیمنی علی الیسری علی صدرہ۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل اسی واکل کی حدیث کا وہ طریق ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ جس میں تحت السرة کا لفظ ہے اور اسکی سند پہلے طریق کی سند سے بہت اعلیٰ ہے۔ دوسری دلیل حضرت علیؓ کا اثر ہے۔ ابو داؤد میں قال من السنة وضع الکف علی الکف فی الصلوة تحت السرة اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے جب صحابی من السنة کہتے ہیں تو وہ حکماً مرفوع ہوتا ہے، اور دوسرے آثار سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ابو سعید کا اثر ہے مصنف ابن شیبہ میں اور حضرت ابو ہریرہؓ و انسؓ کا اثر ہے طحاوی شریف میں۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس طریق میں ایک راوی مول بن اسماعیل ہے اور انکو آخری عمر میں اختلاط ہو گیا تھا لہذا یہ طریق ضعیف ہے، اور بہت سے علماء نے کہا کہ علیؓ صدرہ کی زیادت غیر محفوظ ہے۔ لہذا یہ قابل استدلال نہیں، یا آپ نے بیان جواز کیلئے کیا۔ بہر حال جب جواز کا اختلاف نہیں تو پھر اس میں زیادہ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بالحديث الصحيح عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أَفْضَلُ الصَّلَاةِ طَوِيلُ الْقُتُوبِ

تشریح: قنوت کے بہت معانی ہیں۔ (۱) قیام (۲) سکوت (۳) طاعت (۴) خشوع و خضوع (۵) دعا و قرأت۔ امام شافعی و مالک و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک کثرت سجود والی نماز اولیٰ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طول قیام والی نماز اولیٰ ہے۔ شوافع و غیر ہم نے استدلال کیا حضرت ثوبان کی حدیث سے اقرب ما یكون العبد من ربه وهو ساجد رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل ترمذی کی حدیث ہے ما من عبد سجد لله سجدة الا رفع الله بهما درجة وحط عنه بها خطیئة۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ارکان نماز میں سب سے اعلیٰ و اشرف سجدہ ہے لہذا جس میں اسکی کثرت ہوگی وہی نماز افضل ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ مذکورہ حدیث ہے جس میں صراحہ طول قنوت والی نماز کو افضل کہا گیا اور قنوت اگرچہ مشترک المعانی ہے لیکن یہاں باتفاق محدثین قیام مراد ہے۔ نیز مسند احمد ابو داؤد میں افضل الصلوة طول القیام موجود ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں حضور ﷺ کی نفل نماز کی جو کیفیت بیان کی گئی ان میں اکثر یہی ملتا ہے کہ آپ بہت دیر تک کھڑا رہتے جس کی وجہ سے پاؤں میں ورم آجاتا تھا۔ اگر کثرت سجود افضل ہوتی تو آپ ﷺ کثرت ہی کرتے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ طول قیام میں قرآن کریم کی تلاوت زیادہ ہوگی اور کثرت سجود میں تسبیح زیادہ ہوگی۔ اور ظاہر بات ہے کہ تلاوت کلام اللہ افضل ہے تمام اذکار و تسبیحات سے۔ لہذا طول قیام والی نماز افضل ہوگی۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ طول قیام میں مشقت زیادہ ہے، اور اجور کہ علیؓ قدر نصبکم قاعدہ کی رو سے یہی افضل ہوگا۔

شوافع نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو ارکان صلوٰۃ میں سجدہ کی فضیلت ثابت کی گئی ہے جس کا احناف منکر نہیں اور یہاں بحث ہے فضیلت صلوٰۃ من صلوٰۃ کے بارے میں جو اس سے ثابت نہیں ہوتی یا یہاں سجدہ کو قیام کے مقابلہ میں افضل نہیں کہا گیا۔ بلکہ فی نفسہ اس کی ایک فضیلت بیان کی گئی۔ بہر حال ان کے احادیث اپنے مدعی پر صریح دال

نہیں۔ بخلاف احناف کی حدیث کہ اپنے مدعی پر بالکل صریح دال ہے۔ لہذا اس کی ترجیح ہوگی۔

ایک سلام سے کتنی رکعات نفل ادا کی جائیں

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ الْقُضَيْلِيِّ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةُ مَثْنَى مَثْنَى تَشْهَدُ الْخ

تشریح: اس میں بحث ہوئی کہ نفل نماز ایک سلام سے کتنی رکعتیں پڑھنا اولیٰ ہے۔

فتہما کا اختلاف: تو امام شافعی، احمد، اسحاق، رحمہم اللہ کے نزدیک ایک سلام سے دو رکعت پڑھنا افضل ہیں۔ خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دن و رات میں ایک سلام سے چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہیں۔ اور صاحبین نے تقسیم کر لی کہ دن میں چار رکعت کر کے پڑھنا اولیٰ اور رات میں دو رکعت کر کے اور یہ اختلاف تو افضلیت میں ہے جو اس میں نہیں۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک رات کی نفل ایک سلام سے چار رکعت کر کے پڑھنا جائز نہیں۔

دلائل: امام مالکؒ حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کرتے ہیں جس میں صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ ہے اور اس قصر کو جواز کیلئے لیتے ہیں۔ یعنی اسکے علاوہ جائز نہیں۔ امام شافعی و احمد رَحْمَتُ اللہِ اُستدلّال کرتے ہیں حدیث مذکور فی الباب سے جس میں مطلق الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ کہا گیا۔ اور ترمذی وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے، اور ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ صلوٰۃ اللیل والنہار مثنیٰ مثنیٰ جس سے صاف معلوم ہوا کہ دن و رات کی نفل ایک سلام سے دو رکعت ہونی چاہیے۔ صاحبین دلیل پیش کرتے ہیں ابن عمرؓ کی صحیح حدیث سے جو صحیحین میں ہے صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ اس میں صرف رات کی نماز کے بارے میں مثنیٰ مثنیٰ کہا گیا تو معلوم ہوا کہ رات میں دو رکعت افضل ہیں اور دن میں جو چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے اسکی حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام کان یواظب فی صلوٰۃ الضحیٰ علی اربع رکعات۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ عَالَمُ اللہِ عَلَیْہَا سَلَامٌ کی حدیث ہے اسی مضمون کی۔

دوسری دلیل حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث ہے طحاوی شریف میں ادمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی اربع رکعات بعد زوال الشمس قلت بینہن تسلیم فاصل قال لا الا التشهد۔ ان روایت سے معلوم ہوا کہ دن میں ایک سلام سے چار رکعت پڑھنا اولیٰ ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل دن کے بارے میں وہی ہے جو صاحبین نے پیش کی اور رات کے بارے میں امام صاحب کی دلیل ایک تو حضرت عائشہؓ عَالَمُ اللہِ عَلَیْہَا سَلَامٌ کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوٰۃ العشاء فی جماعة ثم یرجع الی اہلہ فیرکع اربع رکعات۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ عَالَمُ اللہِ عَلَیْہَا سَلَامٌ کی دوسری حدیث ہے اسی مضمون کی۔

دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے مصنف ابن ابی شیبہ میں قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی بعد العشاء اربعاً عدلن بمثل قیام لیلۃ القدر۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ رات میں بھی ایک سلام سے چار رکعات افضل ہیں اور قیاس بھی اسی کا مؤید ہے۔ اسلئے کہ ایک تحریمہ سے چار رکعات پڑھنے میں مشقت زیادہ ہے۔ اور جس میں مشقت زیادہ ہوتی ہے اس میں اجر زیادہ ہوتا ہے کما مضیٰ غیر مراء فی الحدیث لہذا ابھی افضل ہوگا۔

جوابات: امام مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں قصر جو از پر کوئی قرینہ نہیں ہے بلکہ اسکے خلاف قرینہ ہے۔ کیونکہ جب اس سے زیادہ ایک سلام سے ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قصر افضلیت ہے۔ امام شافعی و احمد رَحْمَتُ اللہِ اُستدلّال

دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحیح روایت میں نہار کا لفظ نہیں ہے بلکہ امام احمد و ابن معین و ابن حبان نے نہار والا طریق کو معلول قرار دیا ہے۔ اب صرف صلوٰۃ اللیل یا صلوٰۃ شنیٰ و ثنیٰ والی حدیث رہ گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت نمازیان کی گئی کہ کم سے کم نماز دو رکعت ہو سکتی ہے ایک رکعت سے نماز کی حقیقت وجود میں نہیں آسکتی جواز یا فضیلت کا بیان نہیں لہذا اس سے فضیلت پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہو گا۔ بیان ماسبق سے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی ترجیح ہو گی۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث قوی و فعلی سے صاحبین کے مذہب کی ترجیح معلوم ہوتی ہے اسلئے کہ امام صاحبؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث جورات کے بارے میں پیش کی اس کی تفصیل مسلم شریف میں آتی ہے وہ چار رکعات دو سلام سے ہوتی تھیں۔ اس طرح ابن مسعودؓ کی حدیث میں بھی یہ احتمال ہے۔ پھر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کاش امام صاحب سے صاحبین کے موافق کوئی ایک قول مل جاتا۔

حضور ﷺ کو نماز میں انکشاف تام ہوتا تھا

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : صَلَّى بِنَا . . . وَاللَّهِ إِنْ لَأَتَرَى مِنْ خَلْفِي ، كَمَا أَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيَّ
اس روایت میں مختلف اقوال ہیں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صرف حالت نماز کے ساتھ خاص ہے کہ آپ کو اس حالت میں ایک قوت باصرہ حاصل ہوتی تھی جس سے پیچھے کی طرف کا منظر آتا تھا اور صاحب مرقات نے کہا اس سے رؤیت حقیقی مراد ہے کہ خرق عادت کے طور پر حضور ﷺ کے لئے خاص تھا کہ پیچھے کی طرف دیکھتے تھے لیکن وہ ہمیشہ نہیں تھا۔ بلکہ کبھی کبھی ہوتا تھا اور صرف نماز میں خاص نہیں تھا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ بذریعہ وحی یا الہام کے ہوتا تھا اور اس کو رؤیت سے تعبیر کیا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ آپ کے مہر نبوت میں قوت باصرہ تھی اس سے دیکھتے تھے۔ یادوں موندوں کے درمیان ایک باطنی آلہ تھا جس میں قوت باصرہ تھی اس سے دیکھتے تھے۔ بہر حال اللہ تعالیٰ جس کو جس ذریعہ کے بھی دیکھانا چاہتا ہے دکھا سکتا ہے کوئی اشکال نہیں۔

باب مَا يَفْرَأُهُنَّ الْكُفَرُ (تکبیر تحریمہ کے بعد کی دعائیں)

تکبیر تحریمہ کے بعد کچھ خاموشی مسنون ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أَقُولُ اللَّهُمَّ تَابَعْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا تَابَعْنَتْ بَيْنَ الشُّرْقِيِّ وَالْمَغْرِبِ الْح
تشریح: امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ اور فاتحہ کے درمیان کوئی دعا و ذکر مسنون نہیں ہے خاص کر فرائض میں البتہ نوافل میں گنجائش ہے بلکہ فرائض میں تحریمہ کے بعد ہی فاتحہ شروع کر دیا چاہئے۔ ائمہ خلاصہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد فاتحہ سے پہلے کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے جس کو دعائے افتتاح سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام مالکؒ استدلال کرتے ہیں حضرت انسؓ کی حدیث سے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان یفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمین ہواہ الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفتتح الصلوٰۃ بقابل العکبیر والقراءة بالحمد لله ہواہ مسلم۔ ان میں فاتحہ سے پہلے کسی دعا کا ذکر نہیں ہے اگر دعا مسنون ہوتی تو ضرور ذکر کیا جاتا۔ ائمہ خلاصہ دلیل پیش کرتے ہیں اس باب کی تمام احادیث سے کہ جن میں تکبیر کے بعد بہت سی دعاؤں کا ذکر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ

کوئی نہ کوئی دعا پڑھنی چاہیے۔ امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں افتتاحِ قرآن کا ذکر ہے اور قرآن تو الحمد للہ سے شروع ہوتی ہے۔ اس سے دوسرے اذکار کی نفی نہیں ہوتی۔ لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

پھر احادیث میں مختلف دعاؤں کا ذکر ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ جو کسی بھی دعا پڑھ لی جائے نفس سنت ادا ہو جائے گی۔ البتہ اولویت کا اختلاف ہے۔ تو امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق دعائے توجیہ یعنی اِنِّیْ وَجِہْتَ اِلَیْہِ اَوَّلِیِّہِ ہے۔ دوسرے قول کے مطابق دعائے مباعدہ یعنی اللّٰہُمَّ بَاعِدْ اِلَیَّ اَوَّلِیِّہِ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک ثناء یعنی سُبْحَانَکَ اللّٰہُمَّ اِلَیَّ اَفْضَلُ ہے۔ امام شافعیؒ دعائے توجیہ کیلئے حضرت علیؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ دعا ہے۔ اور مباعدہ کے لئے حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و احمد رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہؓ رَضِیَ اللہُ عَنْہَا اور ابو سعید خدریؓ کی حدیث سے جس کی تخریج ترمذی نے کی اور اس میں ثناء کا ذکر ہے۔ اسی طرح حضرت جابر، انس اور ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ دعائے سُبْحَانَکَ پڑھتے تھے۔ امام شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو نقل پر محمول کیا جائے گا یا وہ قافلاً پڑھ کر محمول کیا جائے گا جس کے قائل احناف بھی ہیں مداومت ثابت نہیں بلکہ دعاء ثناء پر مداومت مروی ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ کشف الغمۃ میں لکھتے ہیں کہ کان اکثر مدادۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ہذہ الدعاء کذلک ثبت عن الخلفاء الراشدین اور حافظ تورپشتی فرماتے ہیں حدیث سُبْحَانَکَ حسن مشہور، وأخذ بہ الخلفاء الراشدون وقد ذهب الیہ الاجلۃ من العلماء کسفیان، و احمد و اسحاق اور حضرت عمرؓ تمام صحابہ کرامؓ کے سامنے کبھی کبھی تعلیم کیلئے جہر پڑھتے تھے۔ اگر دعا افضل نہ ہوتی تو نہ حضور ﷺ کی مداومت ہوتی اور نہ خلفاء راشدین کا اس پر عمل ہوتا اور نہ صحابہ کرامؓ حضرت عمرؓ کی مداومت پر خاموش رہتے تو معلوم ہوا کہ یہی افضل دعا ہے۔

باب الثَّوَابُ فِي الصَّلَاةِ (نماز میں قرأت کا بیان)

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ الْخ
تشریح: یہاں درحقیقت دو مسئلے ہیں (۱) ایک ہے نفس فاتحہ کے حکم کے بارے میں خواہ منفرد ہو یا امام۔ آیا یہ فرض ہے یا واجب۔ (۲) دوسرا مسئلہ قرآن خلف الامام کے بارے میں یعنی مقتدی کے لئے امام کے پیچھے قرأت پڑھنا کیسا ہے۔ یہ دونوں بالکل الگ الگ مسئلہ ہیں۔ ان میں خلط بحث نہ کرنا چاہئے جیسا کہ اکثر لوگوں کو ہو جاتا ہے۔

حکم الفاتحة فی الصلوة: فقہاء کرام کا اختلاف: پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور احمد و مالک رحمہم اللہ کے نزدیک ہر نماز میں سورۃ فاتحہ فرض ہے۔ اسکے بغیر نماز بالکل نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ رحمہم اللہ کے نزدیک مطلق قرأت فرض ہے اور تعیین فاتحہ واجب ہے اسکے بغیر نماز صحیح تو ہو جائے گی لیکن ترک واجب کی بنا پر ناقص ہوگی۔

دلائل: احمد ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عبادہ کی حدیث ہے لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ۔ یہاں فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ یہ فرض ہے، اسی مضمون کی اور بھی حدیثیں موجود ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے قَافِرُوْا مَا تَشْتَرُوْنَ مِنَ الْقُرْآنِ یہاں مطلق قرأت کو فرض قرار دیا گیا کسی سورت کی تعیین نہیں کی گئی اور اس مطلق کی تنقید خبر واحد سے نہیں کی جاسکتی۔ دوسری دلیل حدیث مسیئۃ الصلوٰۃ ہے اس میں

حضور ﷺ نے انکو ثم اقرء ما تيسر معك من القرآن فرمایا کسی سورت کی تعیین نہیں کی گئی تو معلوم ہوا کہ فاتحہ فرض نہیں۔
جوابات: انکی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ ظنیت الثبوت ہے اور اس سے فرض ثابت نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ذات صلوٰۃ کی نفی نہیں کی گئی بلکہ صفات صلوٰۃ کی نفی کی گئی ہے جیسا کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن بھی خداج غید عمام۔ تو یہاں اصل کی نفی نہیں کمال کی نفی ہے۔ تیسرا جواب علامہ ابن ہمام نے دیا ہے کہ قرآن کریم نے مطلق قرأت فرض قرار دی ہے اور یہ حدیث خبر واحد ہے۔ اگر اس سے تعیین بالفاتحہ کر لی جائے تو خبر واحد سے زیادت علی کتاب اللہ لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں۔ لہذا آسان صورت یہ نکالی جائے کہ قرآن نے مرتبہ فرض کو بیان کیا کہ مطلق قرأت فرض ہے اور حدیث نے مرتبہ بوجوب کو بیان کیا کہ فاتحہ واجب ہے۔

مسئلہ قرأت خلف الامام: مسئلہ مذکورہ میں علماء نے بہت لمبی چوڑی بحث لکھی ہے۔ بعض حضرات نے تو دلائل اور اعتراضات اور جوابات کا ڈھیر جمع کر دیا ہے جس کے مطالعہ سے طلبہ تھک جاتے ہیں اور ان کے ذہن میں الجھن پیدا ہو جاتا ہے۔ آخر نتیجہ یہ ہوتا ہے اصل مسئلہ کی حقیقت تک انکی رسائی نہیں ہوتی خاص کر مشکوٰۃ کے طلبہ تو حدیث کے مبتدی ہوتے ہیں انکے سامنے ملخص چنی چنی باتیں ہونا مناسب ہوتی ہیں طویل مباحث تو دورہ حدیث شریف میں آئی گی۔ بنا بریں یہاں درس مشکوٰۃ میں نہایت مختصر چیدہ چیدہ باتیں پیش کی جائیں گی۔

سو جاننا چاہیے کہ قرأت خلف الامام کا مسئلہ تمام اختلافی مسائل میں مشکل ترین مسئلہ ہے۔ کیونکہ اس میں فرضیت و حرمت کا اختلاف ہے۔ ایک فرض کہتے ہیں اور دوسرا حرام کہتے ہیں۔ اسی لئے شارح بخاری علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں کبھی مقتدی ہو کر نماز نہیں پڑھتا ہوں۔ کیونکہ اگر قرأت پڑھوں تو ایک امام کے نزدیک مرتکب حرام ہوں گا اور اگر نہ پڑھوں تو دوسرے امام کے نزدیک تارک فرض ہوں گا۔

اختلاف ائمہ: اب تنقیح مذاہب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد و اسحاق رحمہم اللہ جمہور صحابہؓ و تابعین کے نزدیک صلوٰۃ جہریہ میں قرأت خلف الامام جائز نہیں یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا۔ اور صلوٰۃ سریہ میں انکے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فرضیت کے قائل ہیں اور بعض وجوب کے اور بعض سنت و استحباب اور بعض کراہت۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کا صحیح و مشہور قول یہ ہے کہ صلوٰۃ سریہ میں بھی قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے۔ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ قرأت خلف الامام فرض ہے خواہ جہری نماز ہو یا سری۔

دلائل: فریقین کے دلائل بہت ہیں۔ لیکن یہاں اہم اہم دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ تو امام شافعیؒ کی پہلی دلیل حضرت عبادہ کی حدیث ہے جس میں صلوٰۃ فجر کے واقعہ کا ذکر ہے قال کنا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوٰۃ الفجر فقرأ فقرأنا فقلنا علیہ القرآن فلما نذر غ قال فلا تفعلوا الا بفاتحۃ الكتاب فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بها۔ اس سے صاف ظاہر ہوا کہ صلوٰۃ جہریہ میں بھی مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ ضروری ہے کیونکہ یہ فجر کی نماز کا واقعہ ہے جو جہری نماز ہے۔ دوسری دلیل: وہی عبادہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں جس میں صرف قولی حدیث ہے لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الكتاب واقعہ مذکور نہیں ہے

طریق استدلال اس طرح ہے کہ یہاں صلوٰۃ بھی عام ہے جہر یہ ہو یا سر یہ ہو فرض ہو یا نفل اور من سے عموم مصلیٰ کی طرف اشارہ ہے خواہ منفرد ہو یا امام ہو یا مقتدی، یعنی کوئی نماز بھی کسی کی بھی ہو بغیر فاتحہ صحیح نہیں ہوگی لہذا فرضیت ثابت ہوگئی۔ اس کے علاوہ اور حدیثیں بھی ہیں اور کچھ آثار بھی پیش کرتے ہیں جیسے حضرت عمرو بن علی و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر ہے۔ جمہور کے پاس آیات قرآنی، احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ و تابعین و قیاس و عقل سے دلائل موجود ہیں علی الاختصار ہر ایک کو بیان کیا جاتا ہے۔

سب سے پہلی: دلیل قرآن کریم کی آیت ہے وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ۔ بیہقی نے امام احمد سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اجمع الناس علی ان هذا الاية نزلت فی الصلوة۔ اگرچہ بعضوں کی رائے ہے کہ خطبہ جمعہ میں نازل ہوئی تب بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے تو یہاں قرآن کے وقت غور کے ساتھ سننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا گیا تو جہری نمازوں میں استماع ہو گا اور سر سے انصات ہو گا۔ پس جمہور کیلئے ایک ہی آیت کافی ہے۔ اس کے مقابلہ میں جتنی حدیثیں بھی پیش کی جائے گی سب کو اسی کے تابع بنا کر تاویل کی جائے گی (اللہم ارحم الراحمین)۔

دوسری دلیل: يَوْمَ يَقُومُ الزُّلْفُ وَالْمَلِكَةُ صَفًا لَا يَتَكَلَّمُونَ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ ہماری صفوف فی الصلوٰۃ کو صفوف ملائکہ عند الرب کے ساتھ تشبیہ دی گئی تو جس طرح صفوف ملائکہ میں کوئی نہیں بولتا مگر جسکو اللہ کی طرف سے اذن ملے ایسا ہی یہاں بھی کسی کو اللہ کے ساتھ تکلم کی اجازت نہیں ہوگی مگر اس کیلئے جس کو اللہ تعالیٰ نے تہجد مقرر کیا اور وہ امام ہے۔ لہذا قرأت امام کا حق ہے۔ دوسروں کیلئے جائز نہیں۔ تیسری دلیل جو حضرت شاہ صاحب نے بیان فرمائی کہ آیت قرآنی ہے۔ وَمَنْ قَبْلِهِ كُتِبَ مُنْهًى إِمَامًا وَرَحْمَةً یہاں کتاب موسیٰ کو امام کہا گیا۔ لہذا ہمارے لئے قرآن کریم امام ہو گا۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ امام امام کے پاس رہے۔

احادیث مرفوعہ: جمہور کے دلائل یہ ہیں، سب سے پہلی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ کتاب الآثار اور موطا محمد میں من کان لہ امام فقرأ الامام لہ قراءۃ۔ یہاں صاف بتلادیا گیا کہ امام کی قرأت مقتدی کیلئے قرأت ہوگی اب اگر مقتدی بھی قرأت کرنا شروع کر دے تو تکرار قرأت لازم آئے گا وذا لیکوز۔

دوسری دلیل: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں قال انصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلوٰۃ جہر فیہا بالقرآۃ فقال هل قرأ معی احد منکم انفا فقال رجل نعم یا رسول اللہ فقال انی اقول مالی انازع القرآن فانتهی الناس عن القرآۃ فیما جہر فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم تو اس حدیث میں چند قرائن ہیں جن سے عدم القرأت خلف الامام ثابت ہو رہا ہے۔ (۱) جب حضور ﷺ نے پوچھا کہ کسی نے قرأت پڑھی تو معلوم ہوا کہ آپ کی طرف سے قرأت کا حکم نہیں تھا ورنہ نہ پوچھتے۔ (۲) اگر قرأت کا حکم ہوتا تو سب کہتے کہ جی ہاں! ہم نے قرأت کی مگر ایک شخص نے کہا۔ (۳) آپ نے قرأت کرنے کو منازعت سے تعبیر کی اور منازعت کہا جاتا ہے دوسرے کے حق میں دخل دینا تو معلوم ہوا کہ قرأت امام کا حق ہے مقتدی کا نہیں (۴) کچھ آدمی جو پڑھتے تھے بعد میں سب قرأت سے باز آ گئے، تو معلوم ہوا کہ قرأت خلف الامام نہ ہونا چاہئے۔

تیسری دلیل حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابو داؤد و نسائی میں

و اذ اقرأنا نصنوا۔ یہاں ہقیہ ارکان میں امام کی اتباع کا حکم دیا گیا مگر قرأت کے مسئلہ میں اگر فرمایا خاموش رہو۔

چوتھی دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسند احمد اور بزار میں قال کانوا یقرؤن خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال خلطتم علی القرآن اور اسی مضمون کی ایک حدیث حضرت عمران بن حصین سے مسلم شریف میں ہے۔

پانچویں دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں اذا امن الامام فامنوا۔ حافظ ابن عبد البر نے اس سے عدم القراءۃ للمقتدی پر اس طرح استدلال کیا کہ یہاں مقتدی کو تا مین امام کی اتباع کا حکم دیا لہذا وہ فراغت امام عن الفاتحہ کا انتظار کرتا رہے گا۔ اور منتظر غیر قاری ہوگا۔ اسی لئے بعض طریق میں بجائے امام کے اذا امن القاری کا لفظ آیا ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قاری امام ہوتا ہے نہ کہ مقتدی، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے اس سے اس طرح استدلال کیا کہ اگر کوئی درمیان فاتحہ میں آکر شریک جماعت ہوا۔ تو امام صاحب فاتحہ ختم کرے گا تو وہ آمین کہے گا۔ تو اپنی فاتحہ کے درمیان میں آمین ہوا جس سے آمین خاتمہ رب العالمین کا خلاف ہوگی۔ اور اگر اپنی فاتحہ ختم کر کے کہے تو حدیث مذکور کا خلاف ہو اور اگر یہ کہا جائے کہ امام ذرا انتظار کرے کہ مقتدی فاتحہ ختم کرے تو یہ قلب موضوع ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مقتدی کے لئے قرأت خلف الامام جائز نہیں۔

آپنا صحابہ و تابعین سے بھی بہت سے دلائل موجود ہیں۔ چنانچہ علامہ عینی نے اسی (۸۰) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت نکالی کہ وہ قرأت خلف الامام کی نفی کرتے تھے جیسا کہ حضرت صدیق اکبر، حضرت فاروق اعظم، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت ابن عمر، ابن مسعود، جابر، زید بن ثابت، عثمان غنی، ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ حتیٰ کہ بعض حضرات سے اسکے بارے میں سخت سخت الفاظ بھی منقول ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے ایسے آدمی کے منہ میں مٹی ڈال دینا چاہیے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایسے آدمی فطرت پر نہیں ہے اور حضرت سعد فرماتے ہیں کہ اسکے منہ میں آگ کا ٹکڑا ڈال دینا چاہئے اور ابن عمر صرح فرماتے ہیں کہ ایسا آدمی بے وقوف ہے۔

جمہور کی طرف سے عقلی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ جب سب کی طرف سے ایک کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرنے کیلئے نمائندہ بنا کر وکیل بنا دیا تو شاہی دربار میں ہر ایک کا کلام کرنا نمائندگی کا خلاف ہے نیز دربار شاہی کے آداب کا بھی خلاف ہے۔ لہذا عقلی طور پر بھی قرأت خلف الامام نہ ہونا چاہئے۔ دلائل ماسبق سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں۔

شواہد کے دلائل کے جوابات: شوافع نے جو پہلی دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو اگرچہ امام ترمذیؒ نے حسن کہا ہے۔ لیکن اکثر محدثین نے اسکو ضعیف معلول سنداً و متناً مضطرب کہا چنانچہ امام احمد ابن حبان، ابن عبد البر، ابن تیمیہؒ نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ اور اگر صحیح بھی تسلیم کر لیں تب بھی اس سے فرضیت قرأت خلف الامام ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ لا تفعلوا الامام القرآن بھی کے بعد استثناء ہے اور اس سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے۔ اور اسکی حقیقت یہ ہے کہ خارج میں فاتحہ کی فضیلت تھی۔ نیز مفرد و امام کی نماز بغیر فاتحہ ناقص ہوتی ہے اسلئے بعض لوگوں نے امام کے پیچھے بھی اسکو پڑھنا شروع کیا اس لئے ابتداء اس میں فقط اسکی اجازت دیدی گئی پھر جب اس میں منازعت ہونے لگی تو اسکی بھی ممانعت کر

دی گئی جس کا بیان حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کیا گیا لہذا اس سے فرضیت قرأت خلف الامام پر استدلال صحیح نہیں۔ دوسری حدیث جو قوی ہے اور واقعہ مذکور نہیں وہ بے شک صحیح ہے اور صحیحین کی روایت ہے اس کا جواب یہ ہے وہاں من اگرچہ عام ہے مگر قرآن کریم کی آیت اور دوسری احادیث کے پیش نظر اسکو خاص کیا جائے گا۔ امام اور منفرد کے ساتھ جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ الا ان یکون وراء الامام اور امام احمد فرماتے ہیں کہ هذا اذا کلن وحده (ترمذی) اور سفیان ثوری فرماتے ہیں لمن یصلی منفرداً (ابوداؤد) یا تو یہ کہا جائے کہ قرأت عام ہے خواہ قرأت حقیقی ہو یا حکمی اور مقتدی حکماً قاری ہے بحیث جابر قرأۃ الامام لہ قرأت۔

نیز سب کے نزدیک مدرک رکوع مدرک زکعت شمار کیا جاتا ہے حالانکہ اس نے حقیقتاً قرأت نہیں کی لہذا ماننا پڑے گا کہ امام کی قرأت سے حکماً اسکی قرأت ہو گئی۔ لہذا مقتدی سے عدم قرأت ثابت نہیں ہوا۔ بنا بریں لمن لم یقرأ میں وہ شامل نہیں ہوا، اور اس حدیث کا دوسرا طریق جو صحیح مسلم و ابوداؤد میں ہے اس میں فصاعداً کی زیادت موجود ہے۔ یعنی فاتحہ اور اس سے کچھ زائد نہ پڑھے تو نماز نہیں ہوگی۔ حالانکہ فاتحہ کے علاوہ ضم سورہ شوافع کے نزدیک فرض کیا واجب بھی نہیں۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ من سے مراد منفرد و امام ہیں یا قرأت سے قرأت حقیقی و حکمی مراد ہے تاکہ فصاعداً پر عمل ہو سکے۔ لہذا حدیث سے شوافع کا مدعی فرضیت قرأت حقیقی خلف الامام ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا احناف کا مدعی اپنی جگہ پر صحیح رہے گا۔ واللہ التوفیق۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء کا حکم

الحَدِیْثُ الشَّیْفِیُّ : عَنْ جَابِرٍ قَالَ : كَانَ مُعَاذٌ يُصَلِّیْ مَعَ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ثُمَّ یَأْتِیْ قِیَظًا فَوَیْضًا فَصَلَّى لِیْلَةٍ اَلْحِ شَرِیْح : اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فرض پڑھ کر پھر اپنی قوم کی امامت کرتے تھے اب، فقہاء کرام کا اختلاف : یہاں بحث ہوگی کہ مفترض کی اقتداء خلف المتنفل صحیح ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک جائز ہے اور امام احمد کا ایک قول ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور امام احمد کا ایک قول بھی یہی ہے۔

دلائل : امام شافعی نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کیا کہ جب انہوں نے فرض پڑھ لی تو بعد میں جو نماز پڑھیں گے وہ نفل ہوگی اور قوم کی نماز فرض ہے تو جب انہوں نے انکی امامت کی تو اقتداء المفترض خلف المتنفل ہوئی اگر جائز نہ ہوتا تو آپ ایسا ہرگز نہ کرتے اور نہ قوم کرنے دیتی تو معلوم ہوا کہ جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ و مالک کی دلیل ایک تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی، ابوداؤد میں، الْاِمَامَةُ خَاصَّةٌ وَالْمُؤَدِّيُّ مُؤَقَّتٌ۔ تو جب امام کی نماز مقتدی کی نماز کو ضمن میں رکھنے والی ہے تو ظاہر بات ہے بڑی چیز کو چھوٹی چیز ضمن میں نہیں لاسکتی یا تو برابر کو رکھے گی یا چھوٹی کو۔ اور مفترض کی نماز بڑی ہے اور متنفل کی نماز چھوٹی۔ لہذا متنفل مفترض کی نماز کو ضمن میں نہیں لاسکتا۔ فلہذا اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز نہیں ہوگی۔ دوسری دلیل صلوۃ خوف کی مشروعیت کہ بہت منافی صلوۃ امور کرنے کے باوجود اس کو مشروع کیا گیا۔ اگر اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز ہوتی تو آسان صورت یہ تھی کہ ایک ہی امام دونوں گروہ کو دو دفعہ الگ الگ نماز پڑھا دیتا۔ ایک گروہ کو بنیت فرض اور دوسرے کو بنیت نفل، جب ایسی صورت اختیار نہیں کی گئی بلکہ منافی صلوۃ امور برداشت کئے گئے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز نہیں ہے۔

جواب: شوافع نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں بہت احتمالات ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے پیچھے بنیت نفل نماز پڑھی ہو، اور اپنی قوم کی بنیت فرض پڑھائی ہو۔ فلا اشکال فیہ

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب ایک نماز کو بنیت فرض دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا۔ پھر منسوخ ہو گیا، مگر اہل الطحاوی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے یہ اپنی رائے سے کیا تھا حضور ﷺ کی طرف سے نہ حکم تھا نہ تقریر اسی لئے تو جب حضور ﷺ کو خبر ملی تو آپ ﷺ ناراض ہو گئے۔ اور فرمایا امان ان تصلی معی و امان ان تخفف معہم۔ کہ تم یا تو صرف میرے ساتھ نماز پڑھو اور ان کو نہ پڑھاؤ یا میرے ساتھ نہ پڑھو بلکہ ان کو پڑھاؤ اور تخفیف کرو زیادہ لمبی نہ کرو۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اصل میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے چند روز حضور ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ کر اس کی کیفیت سیکھی اور ایک رات نہیں بلکہ دوسری کسی رات اپنی قوم کو حضور ﷺ کے مانند تاخیر کر کے لمبی نماز پڑھائی تو جس روایت میں تلک الصلوٰۃ آیا ہے اس کے معنی مغل تلک الصلوٰۃ ہے لہذا یہاں تکرار صلوٰۃ نہیں ہوئی فلا یستدل بہ، تو جب اس میں اتنے احتمالات ہیں تو اس اہم مسئلہ میں کن طرح اس سے استدلال ہو سکتا ہے۔

امین بالجہر کا حکم

الْمَدَنِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ: عَنْ وَاثِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ غَيْرَ الْمُتَغَضُّوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا

الضَّالِّينَ فَقَالَ أَمِينَ مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ

یہاں پہلی بحث یہ ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے: فقہاء کا اختلاف: جمہور ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ مقتدی امام دونوں کا وظیفہ ہے اور دونوں کیلئے سنت ہے اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا وظیفہ نہیں اور سرتی نماز میں کسی کا وظیفہ نہیں، امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

دلائل: امام مالکؒ استدلال کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے کہ وہ قال اذا قال الامام غَيْرَ الْمُتَغَضُّوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ۔ تو یہاں تقسیم کر دی گئی کہ امام ولا الضالین کہے اور مقتدی آمین اور تقسیم شرکت کے منافی ہے لہذا امام آمین نہ کہے۔

جمہور کی دلیل ابو ہریرہؓ کی دوسری حدیث ہے ترمذی میں اذا امن الامام فامنوا۔ نیز وائل بن حجر کی مذکورہ حدیث ہے کہ آپ نے ولا الضالین کے بعد آمین کہا تو معلوم ہوا کہ امام کو بھی آمین کہنا مسنون ہے۔ امام مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وظائف کی تقسیم مقصود نہیں بلکہ وہاں موضع تائین بیان کرنا مقصد ہے۔ یعنی امام کے ساتھ آمین کہنے کا وقت بتایا اور ولا الضالین کہنے کے بعد ہے کتاب نور الاسلام۔

دوسری بحث: کیفیت تائین کے بارے میں ہے کہ جہر اُگہا جائے یا سراً تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جہراً و سراً دونوں طریقہ سے کہنا جائز ہے صرف افضلیت میں اختلاف ہے۔ تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک دونوں کیلئے جہر اُگہنا افضل ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ امام سراً کہے لیکن پہلے پر فتویٰ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک دونوں کیلئے سراً و اُدی

ہے۔ یہی امام مالک کا مذہب ہے کہ مقتدی سزا کہے۔

فریقین کی طرف سے بہت سے دلائل پیش کئے جاتے ہیں لیکن اکثر ان میں سے صحیح نہیں یا صریح نہیں اسلئے اس مسئلہ میں واکل ابن حجر کی حدیث باب مدار بحث ہو گئی۔ اور دونوں فریق اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ شوافع و حنابلہ اس حدیث کے اس طریق سے دلیل پیش کرتے ہیں جو سفیان ثوری سے مروی ہے جس میں مذہب صوتہ کا لفظ ہے۔ اور اسی کو رائج قرار دیتے ہیں۔ اور احناف اس حدیث کے اس طریق سے استدلال کرتے ہیں جو شعبہ سے مروی ہے جس میں حفص بھا صوتہ کا لفظ ہے اور اسی کو ترجیح دیتے ہیں اور سفیان کے طریق کی تاویل کرتے ہیں۔ شعبہ کی روایت کی وجہ ترجیح یہ ہیں۔ (۱) سفیان ثوری کبھی کبھی تدلیس کر لیتے ہیں۔ بخلاف شعبہ کے وہ تدلیس کو اشد من الذنا خیال کرتے ہیں۔ (۲) سفیان ثوری کا مسلک شعبہ کے طریق کے مطابق ہے تو معلوم ہوا کہ مذہب صوتہ کے معنی ان کے نزدیک وہ نہیں جو شوافع نے سمجھا۔ (۳) شعبہ کا طریق اوفق بالقرآن ہے کیونکہ ارشاد باری ہے اذْغُوا رِئُوسَكُمْ تَضَعُوا وَخُفْيَةً کہ دعائیں اخفاء اولیٰ ہے اور آمین دعا ہے۔ لہذا اس میں اخفاء اولیٰ ہوگا۔ شعبہ کی روایت کی تاویل نہیں ہو سکتی بلکہ چھوڑنا پڑے گا۔ اور شعبہ کی روایت اصل قرار دے کر سفیان کے طریق کی تاویل ہو سکتی ہے۔ ایک تاویل یہ ہے کہ مد کے معنی جہر نہیں بلکہ اسکے معنی الف اور یا کو کھینچ کر پڑھنا۔ نیز اگر مد کے معنی جہر لیا جائے تب اسکو فوقاً تعلیم پر محمول کیا جائے گا جیسے ابو بشر دولانی نے کتاب الاسماء والکنی میں تخریج کی۔ خود واکل فرماتے ہیں کہ اسماہ لعلعلمنا میرا خیال ہے کہ ہماری تعلیم کیلئے جہر آمین کہہ۔ نیز مجتم طبرانی میں ہے کہ آپ نے تین دفعہ آمین کہا حالانکہ کسی کے نزدیک تین دفعہ مسنون نہیں۔ تو شوافع بھی اسکو تعلیم پر محمول کرتے ہیں۔ لہذا جہر کو تعلیم پر محمول کرنے میں کیا حرج ہوگا۔ بہر حال شعبہ کے طریق کو ترجیح ہوگی اور اخفاء اولیٰ ہوگا۔ یہاں شوافع نے شعبہ کے طریق پر بہت اعتراضات کئے اور احناف کی طرف سے اسکے ٹھوس جوابات دیئے گئے جو ترمذی شریف کے اسباق میں تفصیل کے ساتھ آئے گے فانتظر واد۔

شوافع نے یہاں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا کہ اذا امن الامام فامنوا۔ یہاں امام کی تائین کے ساتھ مقتدی کو آمین کہنے کا حکم دیا گیا۔ اور امام کی تائین بغیر جہر کے معلوم نہیں ہوگی تو معلوم ہوا کہ امام جہر آمین کہے گا۔ لہذا اسکی اتباع کرتے ہوئے مقتدی کو بھی جہر آمین کہنا پڑے گا۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام کے موضع تائین کو دوسری حدیث میں متعین کر دیا گیا فرمایا اذا قال الامام ولا الضالین فقلوا آمین۔ لہذا جہر کہنے کی ضرورت نہیں۔ نیز آثار صحابہ و تابعین سے احناف تائین ہی معلوم ہوتا ہے اور خلفاء اربعہ سے بھی جہر تائین ثابت نہیں بلکہ ان سے صحیح اسناد کے ساتھ ثابت ہے، اھم کانوالا یبھرون بہا رواہ الطبرانی۔ نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اسکا اخفاء ہونا چاہئے کیونکہ بالاتفاق وہ قرآن میں داخل نہیں لہذا تعوذ و سب حانک کے مانند اسکا اخفاء ہونا اولیٰ ہے۔ جب بسم اللہ کے قرآن کا جزء ہونے کے باوجود اسکے جہر و سر میں اختلاف ہو گیا تو آمین بالاتفاق قرآن مجید کا جزء نہیں ہے بطریق اولیٰ اخفاء ہوگا۔

باب الذموع (رکوع کا بیان)

رکوع کے معنی جھکنا ہے اور رکوع قرآن و سنت و اجماع کے ذریعہ فرض ہے اسکے منکر کافر ہوگا۔ اور یہ امت محمدیہ کے خصائص

میں سے ہے دوسری امتوں کی نماز میں رکوع نہیں تھا۔ اسی لئے وَازْكُوعُوا مَعَ الرُّكُوعِ کی تفسیر کی مع محمد و امتہ سے اور حضرت مریم کو جو اَرْكَعَ مَعَ الرُّكُوعِ کہا گیا اسکے معنی صلی مع المصلین ہے۔ اب چونکہ رکوع اصل مقصد نہیں ہے بلکہ یہ سجدہ کیلئے وسیلہ ہے اس لئے اس میں تکرار نہیں۔ اور سجدہ چونکہ مقصد ہے اور خدا کی قربت کا اعلیٰ ذریعہ ہے بنا بریں اس میں تکرار ہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ پہلے سجدہ میں اِشَارَةً مِنْهَا خَلَقْنٰكُمْ کی طرف ہے اور دوسرے سجدے میں وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ کی طرف اور اس سے اٹھنے میں وَفِيْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً اُخْرٰی کی طرف اس لئے تکرار سجدہ ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ جب بنی آدم اور شیطان کو سجدہ کا حکم دیا گیا تو انسان نے سجدہ کیا اور شیطان نے سجدہ نہ کیا جس کی بنا پر وہ رحمت سے محروم ہوا تو شکر یہ بنی آدم کو دوسرے سجدہ کا حکم دیا گیا۔

رکوع و سجدہ میں قرآن پڑھنا منع ہے

الْمَدِيْنَةُ الشَّرِيفَةُ: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلَا اِنِّيْ لَهَيْتُ اَنْ اُقْرَأَ الْقُرْآنَ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا اِلَّا الْخَبْرَ: حال رکوع و سجود میں قرأت قرآن کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حالتیں ذلت و عاجزگی کی حالت ہے اور کلام اللہ کی شان اعلیٰ و ارفع ہے اس کو ایسی حالت میں نہ پڑھنا مناسب ہے۔ اس کو اعلیٰ و ارفع حالت میں پڑھنا چاہیے اور وہ حالت قیام ہے۔ اور رکوع و سجدہ کی حالت میں کلام مخلوق ہونا مناسب ہے و تسبیح اور دوسرے اذکار ہیں۔ اس لئے ان دونوں حالتوں میں قرأت قرآن کی ممانعت کی گئی۔ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی کہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے لہذا جو حالت اللہ تعالیٰ کی صفت ہو سکتی ہے اس میں پڑھنا چاہیے اور اللہ تعالیٰ کی صفت راکع و ساجد نہیں ہے بلکہ قائم ہے لہذا قیام کی حالت میں پڑھنا چاہیے۔ حالت رکوع و سجود میں نہ پڑھنا چاہیے۔

تومہ میں پڑھنے کی ایک دعا

الْمَدِيْنَةُ الشَّرِيفَةُ: عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ قَالَ سَمِعْتُ اَصْلِيَّ وَرَاءَ... رَجُلًا وَرَاءَهُ رِبِّيَّاتُكَ الْحَمْدُ مُحَمَّدًا كَثِيرًا طَلِبًا مُبَارَكًا غَاثِيَهُ اِلَّا الْخَبْرَ: نماز کے ارکان میں جو لمبی لمبی دعائیں آئی ہیں جیسا کہ یہ دعا جو مذکور ہے ان کے بارے میں شوافع فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں ان کو پڑھنے کی اجازت ہے خواہ فرض ہو یا نفل لیکن احناف فرماتے ہیں کہ یہ سب دعائیں نفل پر محمول ہیں فرائض میں نہیں پڑھی جائے گی۔ کیونکہ اکثر احادیث میں مذکور نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہ کا اصول ہے کہ جن احادیث میں حضور ﷺ کی نماز کی کیفیت بیان کی گئی ہے ان میں اکثر جو دعائیں مذکور ہیں انکو فرائض میں پڑھی جائے گی اور جو اکثر احادیث میں نہیں ہیں بلکہ بعض بعض احادیث میں آئی ہیں ان کو نفل پر محمول کی جائے گا کیونکہ فرائض کا معاملہ بہت نازک ہے۔

بَابُ السُّجُودِ وَفِيْهِ (سجدہ کی کیفیت و فضیلت کا بیان)

سجدہ کے اعضاء

الْمَدِيْنَةُ الشَّرِيفَةُ: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَمْرٌ اَنْ اَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ اَعْظُمٍ اِلَّا الْخَبْرَ: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ وضع الیدین والقدمین والركبتین علی الارض فرض یا واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ البتہ احناف کا ایک قول ہے کہ احد القدمین کو زمین پر رکھنا فرض ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ کسی کار رکھنا فرض نہیں۔ اور

حدیث میں جو اُیوٹ ہے وہ مشترک بین الواجب والسنۃ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو سجدہ کا حکم ہے وہ مطلق ہے کسی عضو کی تعیین نہیں کی گئی پھر بعض کی تعیین پر اجماع ہو گیا وہ جہہ وانف ہے۔ لہذا بعد میں دوسرے اعضاء کو معین کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اب بحث ہوئی کہ جہہ وانف یعنی پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا ضروری ہے یا کسی ایک کے رکھنے سے کافی ہو جائے گا۔

فقہاء کا اختلاف: تو امام مالک و احمد و صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا فرض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف جہہ (پیشانی) کا رکھنا فرض ہے ناک رکھنا فرض نہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لا علی التَّعین کسی ایک کا رکھنا فرض ہے۔ البتہ بلا عذر ایک پر اکتفاء کرنا مکروہ ہے۔

دلائل: امام مالک و احمد و صاحبین رحمہم اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ جب اجماع سے دو عضو جہہ وانف کو خاص کر لیا گیا تو دونوں پر سجدہ فرض ہوگا۔ دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں کہا گیا لا صلوة لمن لا یصیب انفہ من الارض ما یصیب الجبین۔ رواۃ الطبرانی۔

امام شافعیؒ رحمہم اللہ کی دلیل ابو داؤد کی حدیث ہے کہ اذا سجد سجد علی صدر جہۃ اور پیشانی کے اوپر کے حصہ پر سجدہ کرنے سے ناک زمین سے الگ رہے گی تو معلوم ہوا کہ صرف پیشانی پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ کہا جاتا ہے وضع الجہۃ علی الارض اور پیشانی کی ہڈی ناک کی ہڈی کے ساتھ متصل ہے۔ لہذا وہ بھی پیشانی کا ایک حصہ ہے لہذا اس پر سجدہ کرنے سے ادا ہو جائے گا۔ نیز جب سب کے نزدیک پیشانی میں عذر کی حالت میں ناک پر سجدہ کرنے سے ہو جاتا ہے حالانکہ فرض اپنے غیر محل کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہزار عذر ہو بلکہ وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر ہاتھ میں عذر ہو کہ غسل نہیں کر سکتا تو وہ غسل پاؤں کی طرف منتقل نہیں ہوتا بلکہ دھونا ساقط ہو جائے گا۔ تو جب یہاں پیشانی پر عذر ہونے سے ناک کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ بھی محل فرض ہے لہذا کسی ایک پر کرنے سے ادا ہو جائے گا۔

جواب: امام مالک رحمہم اللہ وغیرہ نے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں پر اجماع ہونے سے دونوں کے مجموعہ پر سجدہ کرنا فرض ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں نفی کمال کے لئے ہے جو ہم بھی مانتے ہیں کہ بلا عذر کسی ایک پر اکتفاء کرنے سے نماز ناقص ہوگی۔

امام شافعیؒ رحمہم اللہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہؒ رحمہم اللہ کا مخالف نہیں کیونکہ ان کے نزدیک بھی صرف پیشانی پر سجدہ کرنا کافی ہے۔ لہذا اس سے ہمارے خلاف استدلال صحیح نہیں۔ لیکن احناف کا فتویٰ اس پر ہے کہ بلا عذر صرف ناک پر اکتفاء کرنے سے نماز نہیں ہوگی۔ اور پیشانی پر کرنے سے مع الکراہۃ نماز صحیح ہو جائے گی۔

سجدہ میں جانے اور اٹھنے کا طریقہ

الحَدِیثُ الشَّیْفِیَّةُ عَنْ وَاثِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَجَدَ وَضَعَ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ الْخِ
تشریح: امام مالک و اوزامی رحمہم اللہ کے نزدیک سجدہ میں جاتے وقت مسنون طریقہ یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے پھر گھٹنوں کو اور امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ و احمدؒ رحمہم اللہ کے نزدیک پہلے گھٹنوں کو رکھے پھر دونوں ہاتھ اور اٹھتے وقت اس کا عکس۔ امام مالکؒ و اوزامیؒ کے دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے ابو داؤد و نسائی میں اذا

سجد احد کم فلا بد کہ کمایہد کہ البعیر ولیضع یدیدہ قبل، کہتہ۔ امام ابو حنیفہ و شافعی کی دلیل واکل بن حجر کی حدیث ہے جس میں یضع، کہتہ قبل یدیدہ مذکور ہے۔ دوسری حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اذ اسجد احد کم فلیبدأ، کہتہ قبل یدیدہ۔

تیسری دلیل طحاوی میں حضرت عمرو ابن مسعود رضی اللہ عنہ و ابراہیم نخعی کا اثر ہے کہ، کہتین کو قبل یدین رکھتے تھے۔ امام مالک و اوزاعی رحمہما اللہ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن القیم کہتے ہیں کہ اس حدیث کا اول حصہ آخری حصہ کے معارض ہے کیونکہ پہلے حصہ میں کہا گیا کہ اونٹ کے لیٹنے کی مانند نہ لیٹو اور آخری حصہ میں کہتے ہیں کہ ہاتھ پہلے رکھو اور یہ بعینہ ہر دو کسبیر ہے کیونکہ چوپایاں جانور لیٹتے وقت پہلے اگلا حصہ زمین پر رکھتا ہے۔ لہذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایسا بیان جواز کیلئے ایک مرتبہ کیا۔ تیسرا جواب یہ ہے حدیث منسوخ ہو گئی مصعب بن سعد کی حدیث سے وہ فرماتے ہیں کہ کما نضع الیدین قبل الرکبتین فامرنا بوضع الرکبتین قبل الیدین کما قال ابن خزمہ۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ اصل میں یہاں بعض رواۃ سے قلب ہو گیا اصل عبارت یوں تھی ولیضع، کہتہ قبل یدیدہ۔ جیسا کہ طحاوی شریف میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ایسی ہی ہے اور اس صورت میں پہلے حصہ کے ساتھ تعارض بھی نہیں رہے گا۔ لہذا اب یہ حدیث ہماری دلیل بن گئی بہر حال جو بھی ہو جس حدیث میں اتنے احتمالات ہوں وہ حدیث واکل بن حجر رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں کیسے دلیل بن سکتی ہے جو بالکل صریح اور غیر محتمل ہے۔

جلسہ اور قعدہ میں بیٹھنے کا طریقہ

الْمَذْهَبُ الشَّرِيفُ: عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَلِيُّ إِنِّي... لِنَفْسِي لَا تَقْعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ الْخ
تشریح: إقعاء کی دو تفسیر کی گئی ایک تفسیر امام طحاوی سے منقول ہے کہ سرین کو زمین میں لگا کر دونوں رانوں کو کھڑا کر کے بیٹھنا اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھنا۔ اور یہی تفسیر اہل لغت کے موافق ہے اور یہ تمام ائمہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے کیونکہ یہ تشبہ بالکلب ہے۔ دوسری تفسیر جو علامہ کرخی سے منقول ہے کہ دونوں قدموں کو سیدھا کر کے ایڑی پر بیٹھنا۔ اس إقعاء میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی اور نووی نے نبیہ کی اتباع کرتے ہوئے کہا کہ بین السجدتین یہ مسنون ہے۔ امام ابو حنیفہ مالک اور احمد کے نزدیک یہ مستحب نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے۔ امام شافعی نے استدلال کیا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہی السنة فقلنا له لئلا تراہ جفاء الرجل قال ابن عباس بل ہی سنة نبیکم، رواہ الترمذی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل حدیث مذکور ہے جس میں مطلقاً إقعاء کی نہی کی گئی ہے اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے غی عن عقبۃ الشیطان۔ نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی مطلقاً إقعاء کی نہی کی گئی ہے لہذا إقعاء کی دونوں صورتیں غمی میں داخل ہوں گی پس یہ مکروہ ہو گا۔ باقی پہلی صورت کتا کے مشابہ ہے اسلئے مکروہ تحریمی ہے۔ اور دوسری صورت مشابہ بالکلب نہیں اس لئے وہ مکروہ تنزیہی ہے۔ شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مرفوع حدیث کے مقابلہ میں قول صحابی قابل استدلال نہیں یا تو ابن عباس ص کا مقصد یہ ہے کہ إقعاء فی الجملہ سنت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے کبھی کیا یا کسی خاص عذر کی بنا پر کیا۔ سنت مستمرہ مراد نہیں۔ لہذا اس سے استدلال مطلقاً سنت پر صحیح نہیں۔

بَابُ التَّشْهَادِ (تشہد کا بیان)

احادیث میں مختلف تشہد کا ذکر آتا ہے چنانچہ حضرت ابن مسعود، ابن عباس، حضرت عمر، ابن عمر اور حضرت عائشہ، ابن الزبیر رضی اللہ عنہ وغیرہم سے مختلف الفاظ سے تشہد مروی ہے۔ اب اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جو بھی تشہد پڑھ لیا جائے ادا ہو جائے گا۔ البتہ اولویت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت مالک رضی اللہ عنہ کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تشہد اولیٰ ہے جس میں التّیّات کے بعد زکیّات کا لفظ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو یہی تشہد سکھایا اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی۔ تو معلوم ہوا کہ یہی افضل ہے۔ امام شافعی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے تشہد کو افضل قرار دیا جس میں التّیّات کے بعد مبارکات کا لفظ زائد ہے۔ اور درمیان میں حرف عطف نہیں ہے۔ اور یہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ افضل ہے۔ اور یہی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول ہے اور سفیان ثوری و اسحاق کاندھب ہے۔ اور اسکے وجہ ترجیح بہت ہیں۔ تمام محدثین کے نزدیک تشہد کے بارے میں جتنی حدیثیں آئی ہیں یہ حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ابن المدینی، علامہ ذہلی، ابن المنذر وغیرہم یہی فرماتے ہیں۔ (۲) علامہ بزار کہتے ہیں کہ بیس صحابہ سے یہ تشہد مروی ہے۔ (۳) نمہ ستہ اسکی تخریج میں متفق ہیں۔ بخلاف دوسرے تشہدات کے وہ سب میں نہیں۔ (۴) سب کتابوں میں ایک قسم کے الفاظ سے مروی ہے۔ کوئی اختلاف نہیں بخلاف دوسرے تشہدات کے کہ ایک کتاب میں ایک لفظ سے ہے اور دوسری کتاب میں دوسرے لفظ سے (۵) ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بہت لوگوں نے اس کو روایت کیا اور الفاظ میں کوئی اختلاف نہیں ہے جس سے اس کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ (۶) اسکی تعلیم میں بہت اہمیت دی گئی کہ آپ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر سکھایا اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے علقمہ کو حکم جرا۔ اسی لئے اسکو مسلسل باخذ الید کہا جاتا ہے اور محدثین کے نزدیک حدیث مسلسل کی بہت قوت ہوتی ہے۔ (۷) اس میں امر کا صیغہ ہے۔ (۸) آپ نے دوسروں کو تعلیم کے لئے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا۔ (۹) اس میں حرف واو زیادتی ہے جو تجدید کلام کیلئے آکر ہر ایک میں مستقل شان پیدا کرتا ہے۔ (۱۰) نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں روایت ہے کہ یہی تشہد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد تھلاک عشرۃ کا مکملہ۔ جو جس تشہد کی اتنی وجہ ترجیح ہیں اس کی افضلیت میں کیا شبہ ہے انہوں نے جن تشہدات ذکر کیا ان کو ہم بھی مانتے ہیں لہذا ہم پر کوئی الزام نہیں۔

اشارہ بالسبابہ کا حکم

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ ابْنِ عَمَرَ... وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى كُبَيْبِهِ الْيُمْنَى، وَعَقَدَ ثَلَاثَةً وَخَمْسِينَ، وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ الْخَشْيَةِ: متاخرین میں سے اکثر سکان ماوراء النہر و اہل خراسان و بلاد ہند فرماتے ہیں کہ بوقت تشہد اشارہ سنت نہیں کیونکہ یہ فرقہ رواہل کا شعار ہے اسلئے انکی مشابہت سے بچنے کیلئے نہ کرنا چاہئے نیز اشارہ سے وضع الید علی الفخذ کی سنت ترک کرنا پڑتا ہے۔ نیز محمد و الف ثانی رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اس میں احادیث مضطرب ہیں۔ لہذا اس پر عمل نہیں کیا جائے گا لیکن تمام علماء امصار اور ائمہ اربعہ کے نزدیک اشارہ بالسبابہ ثابت ہے اور مستحب ہے حتیٰ کہ بعض محدثین اشارہ بالسبابہ کی حدیث کو متواتر شمار کرتے ہیں نیز اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کا اجماع ہے منکرین نے جو تشبہ بار و افص سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً تشبہ ناجائز نہیں بلکہ ان افعال کے تشبہ ناجائز ہے جن کو انہوں نے اپنی خواہشات نفسانیہ سے ایجاد کئے اور ان کا شعار بن گیا اور اشارہ ان کا ایجاد کردہ نہیں بلکہ احادیث سے ثابت ہے نیز یہ ان کا شعار بھی نہیں۔

پھر وضع الیدین علی الفخذ کی سنت کا ترک لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ ہاتھ تو فخذ پر رہتا ہے صرف انگلی اٹھانی پڑتی ہے۔ نیز اگر ایک سنت ترک ہو رہی ہے تو دوسری سنت ادا ہو رہی ہے فہبنا من السنة الى السنة لهذا کوئی حرج نہیں۔ باقی مجدد الف ثانی نے جو اضطراب کا ذکر کیا اصل میں نفس اشارہ میں کوئی اضطراب نہیں بلکہ کیفیت میں احادیث مختلف ہیں۔ اسکو اضطراب سے تعبیر کر دی۔ توجب دلائل قطعیہ سے یہ ثابت ہو گیا تو پھر اس کا انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ صاحب خلاصہ الکیدانی اور اہل حدیث نے اسکو حرام قرار دیا یہ نہایت بڑی خطا ہے اور جرم عظیم ہے۔ ولو لاحسن الظن بہ لکان کفرہ صریحاً

پھر کیفیت اشارہ میں مختلف احادیث آئی ہیں۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہے کہ خضر، بصر اور وسطیٰ کو بند کر کے ابہام کو مسبحہ کی جڑ میں رکھ کر مسبحہ سے اشارہ کرے جیسا کہ تریپن شمار کرتے وقت کیا جاتا ہے دوسری صورت جو کہ عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ تینوں انگلیوں کو بند کر کے ابہام کو وسطیٰ کے اوپر رکھ کر اشارہ کیا جائے۔ تیسری صورت جو وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے کہ خضر اور بصر کو بند کر کے ابہام اور وسطیٰ سے حلقہ باندھے اور مسبحہ سے اشارہ کریں۔ احناف کے نزدیک یہی صورت افضل ہے پھر عقد کے وقت میں اختلاف ہے شوافع کہتے ہیں کہ ابتدائے تشہد ہی میں عقد کرے اور اشہد کے وقت انگلی اٹھالے اور لالہ کے وقت نیچے کرے اور احناف کے نزدیک پہلے کھول کر رکھے اور لا اللہ کے وقت عقد کر کے انگلی اٹھالے اور لا اللہ کے وقت نیچے کرے۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انگلی کو بالکل نیچے نہ کرے بلکہ آخر تک کچھ نیچے کی طرف جھکا کر رکھے۔ پھر بعض روایت میں لایحور کھا آتا ہے اور بعض میں یحور کھا آتا ہے تو اس میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ دونوں کا الگ الگ مطلب ہے کیونکہ یحور کھا کے معنی رفع و وضع کی حرکت مراد ہے اور لایحور کھا میں دائیں بائیں حرکت مراد ہے۔

تشہد میں بیٹھنے کی کیفیت

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ وَاثِلِ بْنِ حَزْرٍ..... ثُمَّ جَلَسَ فَأَقْرَعَ بِرِجْلِهِ الْيُسْرَى وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى الْخ
فقہاء کرام کا اختلاف: تشہد میں بیٹھنے کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالک کے نزدیک دونوں قعدے میں تورک اولیٰ ہے۔ تورک کی صورت یہ ہے کہ دائیں پیر کھڑا کرے بائیں پیر دائیں طرف نکال کر رکھے اور سرین کو زمین پر رکھ کر بیٹھے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں پیر دائیں طرف نکال کر سرین پر بیٹھنا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں قعدوں میں افتراش منون ہے کہ دائیں پیر کھڑا کرے بائیں پیر موڑ کر اس پر بیٹھنا۔ اور امام شافعی و احمد و اسحاق کے نزدیک قعدہ اولیٰ میں افتراش اولیٰ ہے اور قعدہ اخیرہ میں تورک اولیٰ ہے۔ اور جس میں ایک قعدہ ہے جیسے فجر یا دو رکعت نفل پڑھے تو احمد کے نزدیک افتراش اولیٰ ہے۔

دلائل: امام مالک دلیل پیش کرتے ہیں طحاوی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا عمل ہے ان القاسم بن محمد ابراہم الجلس فغصب رجله الیمنی وثقی رجله الیسری وجلس علی و رکہ الایسر ولم یجلس علی قدمیہ ثم قال ارانی هذا عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرو وحدثنی اعن أباء ابن عمر کان یفعل ذلک۔

امام شافعی نے ابو حمید ساعدی کی حدیث سے استدلال کیا جس کی تخریق امام بخاری نے کی اس میں یہ مذکور ہے فاذا جلس فی

الرحمٰن جلس علی رجلہ الیسری ونصب الیمینی وقعد علی مقعدہ اس میں قعدہ اولیٰ میں افتراش کا ذکر ہے اور آخری میں تورک کا ذکر ہے۔ لہذا یہی افضل صورت ہوگی۔

مسلم شریف میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفرش رجلہ الیسریٰ وینصب الیمینی۔ دوسری حدیث حضرت واکل بن حجر کی ہے۔ ترمذی میں جس میں یہ الفاظ ہیں فلما جلس للتشہد افتراش رجلہ الیسریٰ ونصب الیمینی اور قولی حدیث حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے بخاری و نسائی میں انما سئد الصلوٰۃ ان تنصب رجلک الیمینی وتثنیٰ رجلک الیسریٰ ان روایات میں مطلق افتراش کا ذکر ہے لہذا دونوں قعدے شامل ہوں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ افتراش میں مشقت زیادہ ہے لہذا یہی افضل ہوگا۔

جوابات: امام مالکؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے فعل سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے عذر کی بنا پر ایسا کیا چنانچہ طحاوی میں ان سے روایت ہے کہ فرمایا ان رجلای لا تحملانی۔ ورنہ وہ اپنی قولی حدیث کے خلاف کیسے کرتے ہیں؟ یا صاف کہہ دیا جائے قولی حدیث کے مقابلہ میں فعلی حدیث قابل استدلال نہیں امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے۔ کما قال الطحاوی یا تو تورک کسی عذر کی بنا پر تھا۔ نیز ابو حمید کی صحیح حدیث احناف کے موافق ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے۔ لہذا اس سے قعدہ اخیرہ میں تورک کی افضلیت پر استدلال صحیح نہیں۔ بہر حال ہمارے دلائل قولی بھی ہیں فعلی بھی اور ان کے دلائل صرف فعلی والترجیح بقولی۔

بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقْلِيدِهَا (حضور اکرم ﷺ پر درود پڑھنے کا بیان)

چونکہ قرآن کریم میں آیت ہے يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلٰیہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا اسلئے جمہور امت کے نزدیک عمر میں ایک دفعہ آپ ﷺ پر درود پڑھنا فرض ہے پھر جب حضور ﷺ کا نام لیا جائے یا سنا جائے تو پہلی دفعہ درود پڑھنا واجب ہے تعظیماً لاسمہ اور بعد میں ہر دفعہ مستحب ہے۔ پھر نماز میں تشہد کے بعد درود پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کے نزدیک فرض یا واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ امام شافعیؒ قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقاً درود کا حکم دیا گیا خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں۔ لہذا اسکے بموجب نماز میں بھی فرض ہوگا۔ دوسری دلیل مسلم میں بشیر بن سعد کی حدیث ہے کہ آپ نے اس کو قولوا اللہم الخ صیغہ امر کے ساتھ حکم فرمایا تو معلوم ہوا کہ فرض ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کی دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ نے ان کو تشہد کی تعلیم دینے کے بعد فرمایا اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوٰۃک اسی طرح حضرت علی اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے۔ سنن میں من جلس مقدماً التشہد ثم احدث فقد تمت صلوٰۃہ ان روایات سے معلوم ہوا کہ مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد کاذر کی فرضیت پوری ہو جاتی ہے اور کوئی فرض باقی نہیں رہتا۔ لہذا درود شریف فرض نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ نے آیت سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ امر استحباب کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں اگر وجوب کیلئے مان لیں تو صرف ایک دفعہ عمر میں ثابت ہوتا ہے جیسا پہلے بیان کیا گیا بعد میں سنت ہے۔ لہذا عمر بھر کی ایک نماز میں فرض ہونا چاہیے جسکے قائل امام شافعیؒ نہیں لہذا اس سے نماز میں فرضیت

دروپر استدلال درست نہیں دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں تعلیم کیلئے امر کا صیغہ لایا وجوب بتانا مراد نہیں۔

بَابُ الدُّعَاءِ فِي التَّهَنُّدِ (تہنّد کے بعد دعا پڑھنے کا بیان)

سلام پھیرنے کا بیان

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنْتُ أَرَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَلِّمُ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ الْخَشْيَةَ: إِمَامُ مَالِكٍ وَأَوْزَاعِي كَے نزدیک سامنے کی طرف ایک سلام پھیرنا واجب ہے یہ منفرد امام کیلئے اور مقتدی کیلئے تین سلام واجب ہیں ایک سامنے کی طرف دوسرا دائیں جانب اور تیسرا بائیں جانب۔ جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، شافعی و احمد و اسحاق کے نزدیک سب کے لئے دو سلام ہیں دائیں طرف ایک اور بائیں طرف ایک امام مالک اور اوزاعی کی دلیل حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا کی حدیث ہے قَالَتْ إِنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِيَسْلِمُ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ تَسْلِيمَةً وَاحِدَةً، رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ۔

جمہور کی دلیل اس باب کی تمام حدیثیں ہیں جیسے حضرت عامر کی حدیث مذکور اور ابن مسعود رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی حدیث واکل بن حجر، جابر بن سمرہ کی حدیث جن میں دو سلام کا ذکر ہے حتیٰ کہ علامہ حافظ عینی نے دو سلام والی حدیث کو بیس صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُم سے نقل کیا ہے۔ لہٰذا دو سلام ہی ہونا چاہیئے۔ امام مالک و اوزاعی نے جو عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا کی حدیث سے استدلال کیا ہے اسکے مختلف جوابات ہیں۔ (۱) وہ حدیث ضعیف ہے کما قال الترمذی۔ (۲) احادیث کثیرہ کے مقابلہ میں وہ شاذ ہے قابل استدلال نہیں۔ اگر صحیح بھی مان لیا جائے۔ (۳) تب بھی اس سے ایک سلام پر استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ دو سلام ہوتے تھے لیکن انکی ابتداء سامنے سے ہوتی تھی کما قال ابن حجر (۴) آپ نے دو سلام پھیرائے تھے مگر ایک زور سے ہوتا تھا جسکو پیچھے کے لوگ بھی سنتے تھے اور دوسرا آہستہ دیتے تھے کہ پیچھے سے نہیں سنا جاتا تھا اور چونکہ عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا پیچھے تھیں اسلئے دوسرے سلام کو نہیں سنا اسلئے ایک سلام کا ذکر کیا۔ (۵) اکثر عادت آپ کی دو سلام کی تھی مگر کبھی بیان جواز کیلئے ایک سلام پر اکتفاء کرتے تھے اسکو حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے بیان کیا۔ (۶) حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ ایک سلام فراغ عن الصلوٰۃ کا سلام نہیں بلکہ سجدہ سہو کا سلام ہے لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

بَابُ الْوُكُوفِ بَعْدَ الصَّلَاةِ (نماز کے بعد ذکر کا بیان)

فرض کے بعد اللہ اکبر کہنا

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كُنْتُ أَعْرِضُ انْقِضَاءَ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّكْبِيرِ الْخَامِسِ: علامہ نووی نے شرح مسلم میں اور بدر الدین عینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے کہ بعض سلف کے نزدیک بعد سلام زور سے ایک بار تکبیر کہنا مستحب ہے اور اسی پر اہل بدعت عمل کرتے ہیں اور ابن حزم کی بھی یہ رائے ہے لیکن جمہور علماء اور ائمہ اربعہ اسکے استحباب کے قائل نہیں ہیں بلکہ یہ مکروہ ہے کیونکہ لوگ سمجھیں گے کہ اسکے علاوہ نماز تمام نہیں ہوتی ہے۔ قائلین نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا فرماتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کی نماز کے اختتام کو تکبیر سے پہچانتا تھا تو معلوم ہوا کہ آپ نماز کے بعد زور سے تکبیر کہتے تھے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کی نماز کی کیفیت بہت صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُم سے مروی ہے کسی نے اسکا ذکر نہیں کیا ہے۔ اگر آپ ﷺ کا عمل اس پر ہوتا تو ضرور ذکر کرتے۔ ان کی

دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس تکبیر سے مراد تسبیح فاطمی ہے۔ جو تکبیر ہے کہ تعلیم کیلئے آپ زور سے کہتے تھے یا اس سے تکبیرات انتقالات ہیں اور صلوٰۃ سے رکن صلوٰۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر ایک رکن کا انقضاء تکبیر سے پہچانا جاتا تھا اس سے دوسری مستقل تکبیر مراد نہیں ہے۔

بَابُ مَا لَا يَكُونُ مِنَ الصَّلَاةِ وَمَا لَيْسَ بِهَا (نماز میں جائز اور ناجائز امور کا بیان)

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَصْرِ فِي الصَّلَاةِ تَشْرِيح: اس حدیث کے معانی میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ ابن سیرین نے کہا کہ اس کے معنی کمر میں ہاتھ رکھنا۔ ایسا ہی بیہقی اور امام ترمذی نے تفسیر کی اور اس کے منع کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ابلیس لعین کی مشابہت ہو جاتی ہے کیونکہ اسکو جب جنت سے نکالا گیا تھا تو متکبرانہ شان میں کمر کو پکڑ کر نکلا۔ اور بعض نے کہا کہ یہود ایسا کرتے تھے تو ان کی مشابہت سے بچنے کے لئے منع فرمایا۔ اور بعض نے کہا کہ یہ راحت اہل نار اسلئے منع فرمایا۔ بعض نے کہا کہ یہ وضع صلوٰۃ کا خلاف ہے کیونکہ کمر میں ہاتھ رکھنا متکبرین کا فعل ہے اور نماز میں عبودیت و عاجزی و انکساری کی شان ہونا چاہیئے اور بعض نے خسر کے معنی کہا کہ بغیر عذر لائچی پر ٹیک لگا کر کھڑا ہونا۔ اور بعض نے کہا کہ آیت سجدہ چھوڑ کر پڑھنا اور کسی نے کہا صرف آیت سجدہ پر انکفاء کرنا۔ اور بعض نے کہا کہ نماز کے ارکان رکوع سجدہ میں اختصار کرنا طہائیت کے ساتھ ادا نہ کرنا۔ ان تمام اقوال میں سب سے اصح قول اول ہے۔ کیونکہ روای حدیث کی تفسیر ہے و تفسیر الراوی اولیٰ من تفسیر غیرہ۔

نماز کے دوران اگر وضو نہ جانے تو کیا کریں

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ طَلْحِ بْنِ عَلِيٍّ إِذَا قَسَأَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَتَصَرَّفْ فَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيُعِدِ الصَّلَاةَ تَشْرِيح: اگر کسی نے عداً محدث کر لیا تو سب کے نزدیک نماز کا اعادہ ضروری ہے بنا جائز نہیں اور اگر بلا ارادہ حدث واقع ہو جائے توائمہ ثلاثہ مالک، شافعی و احمد کے نزدیک اس صورت میں بھی اعادہ ضروری ہے بناء نہیں کر سکتا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب تک دوسری منافی صلوٰۃ کوئی فعل صادر نہ ہو تو وضو کر کے بنا کر سکتا ہے۔ البتہ اعادہ کرنا اولیٰ ہے یہی امام شافعی کا ایک قول ہے۔ فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا جس میں مطلقاً اعادہ کا حکم دیا گیا عدا کی کوئی قید نہیں۔ نیز حدیث منا فی صلوٰۃ ہے پھر وضو کیلئے جانے میں ایاب و ذہاب پھر انحراف عن القبلة ہے یہ سب منافی صلوٰۃ ہے۔ اتنے منافی صلوٰۃ ہوتے ہوئے نماز کیسے باقی رہے گی قیاس کے بالکل خلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے طحاوی اور ابن ماجہ میں من قاء اور عاف فی صلوٰۃ فلیتصرف و لیتوضأ و لیبن علی صلوٰۃ مالم یسکلم اور اسی مضمون کی حدیث بہت سے صحابہ سے مروی ہے۔ جیسا حضرت ابو سعید خدری، عمار، زید بن ثابت، علی، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم یہ حدیثیں انفرادی طور پر اگرچہ ضعیف ہیں مگر سب کے مجموعہ سے استدلال ہو سکتا ہے ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر، ابن عمر، ابو بکر صدیق، ابن مسعود، سلمان رضی اللہ عنہم اور تابعین میں علقمہ طاؤس، سعید ابن مسیب، عطاء مکحول وغیرہم کے آثار موجود ہیں۔ لہذا بناء کے حکم میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ انہوں نے ضح کی جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عدا پر محمول ہے۔ یا علی وجہ الاستحباب اعادہ کا حکم ہے اور قیاس کا جواب یہ ہے کہ حدث کی حالت کا خصہ یا ایاب یا ذہاب و انحراف عن القبلة کا حصہ تو نماز میں داخل نہیں ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں پھر حدیث کے مقابلہ میں قیاس کا اعتبار نہیں ہے۔

بَابُ الشَّهْوِ (سجدہ سہو کا بیان)

پانچویں رکعت کی طرف اٹھنے کا مسئلہ

الحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ... وَإِذَا شَأْنُ أَحَدِكُمْ أَلَحَّ
تشریح: اگر کسی کو نماز میں شک ہو جائے کہ کتنی رکعت پڑھیں تو وہ کیا کرے تو اس بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات
 فرماتے ہیں کہ بلا تفصیل سجدہ سہو کر لے اسکی نماز ہو جائے گی۔ نہ تحری کی ضرورت اور نہ بناء علی الاقل کی ضرورت ہے وہ
 ترمذی میں عیاض بن ہلال کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں مطلقاً سجدہ سہو کا ذکر ہے کوئی تفصیل نہیں۔ جمہور کے
 نزدیک اس میں تفصیل ہے امام شافعی و احمد و اسحاق و مالک فرماتے ہیں کہ وہ بناء علی الاقل کر کے بقیہ نماز پوری کر کے سجدہ سہو
 دیدے اور بعض حضرات تحری پر عمل کرنے کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر زندگی میں پہلا مرتبہ شک ہوا ہو
 تو نماز کا اعادہ کر لے۔ اور اگر بار بار ایسا ہوا ہو تو تحری کرے جس طرف غالب گمان ہو اس پر بناء کرے اور اگر تحری کرنے کے
 بعد کسی طرف غالب گمان نہ ہو تو بناء علی الاقل کرے۔

عیاض بن ہلال کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث مجمل ہے اس میں صرف سجدہ سہو کا ذکر ہے۔ باقی کیسے کرنا ہے دوسری احادیث میں تفصیل موجود ہے لہذا مجمل سے استدلال صحیح نہیں۔ باقی دوسرے ائمہ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں مختلف حدیثیں آئی ہیں کسی میں اعادہ کا ذکر ہے تو اسکو بعض نے لے لیا۔ اور کسی میں تحریر کا ذکر ہے تو اسکو بعض نے لے لیا اور کسی میں بناء علی الاقل کا ذکر ہے اس کو امام شافعی نے لے لیا اور بقیہ کو چھوڑ دیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے تینوں احادیث پر عمل کر لیا اور ہر ایک حدیث کو الگ الگ صورت پر محمول کیا۔ کسی حدیث کو ترک کرنا نہ پڑا لہذا یہ صورت اولیٰ ہوگی۔

اب سجدہ سہو کی کیفیت میں اختلاف ہو گیا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر سہو کیلئے قبل السلام سجدہ کرنا اولیٰ ہے خواہ زیادت کی بنا پر ہو یا نقصان کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً بعد السلام سجدہ کرے خواہ زیادت کی بنا پر ہو یا نقصان کی بنا پر۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر نقصان کی بنا پر ہو تو قبل السلام کرے اور اگر زیادت کی بنا پر ہو تو بعد السلام کرے اس کو یاد رکھنے کے لئے بعض حضرات نے کہا کہ القاف بالقاف والدال بالدال قاف سے نقصان و قبل مراد ہے۔ کیونکہ دونوں میں قاف ہے اور دال سے زیادت و بعد مراد ہے۔ کیونکہ دونوں میں دال ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام مالکؒ سے پوچھا کہ اگر کوئی ایک ہی نماز میں نقصان بھی کرے اور زیادت بھی کرے تو اب کیسے سجدہ سہو کرنے۔ فہت مالک امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جو صورتیں حدیث میں مذکور ہیں اور سجدہ کی کیفیت موجود ہے۔ تو کسی کو اگر ایسی صورت پیش ہو تو اسی کیفیت سے سجدہ کرے اور اگر ایسی صورت پیش آئے جس کی نظیر حدیث میں نہیں ہے تو قبل السلام کرے۔

امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں سجدہ قبل السلام کا ذکر ہے جیسا عبد اللہ بن یحیٰ کی حدیث بخاری میں اور ابو سعید خدری کی حدیث مسلم میں اور معاویہ کی حدیث نسائی میں ان احادیث میں سجدہ قبل السلام ہے۔ امام مالک نے استدلال کیا ان احادیث سے جن میں زیادت کی بنا پر سجدہ بعد السلام مذکور ہے جیسے حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً فسجد بعد السلام اور نقصان کی بنا پر قبل السلام سجدہ کیا تو معلوم ہوا کہ یہ صورت اولیٰ ہے۔

احناف کی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ احادیث فعلیہ مختلف ہیں اور ترجیح مشکل ہے کیونکہ سب قوت میں برابر ہیں لہذا

احادیث قولیہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے کیونکہ وہ قانونی حیثیت رکھتی ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ احادیث قولیہ میں سلام کے بعد سجدہ سہو کا حکم ہے جیسا کہ حضرت ثوبان کی حدیث ہے۔ ابو داؤد، ابن ماجہ اور مسند احمد میں کہ آپ ﷺ نے فرمایا لکل سہو سجدتان بعد ماسلم۔ دوسری دلیل عبد اللہ بن جعفر کی حدیث ہے صحیح ابن خزمہ میں من شک فی صلوٰۃ فلیسجد سجدتین بعد ماسلم۔ تو جب ہم نے فعلی احادیث کو نہیں لیا نہیں تو ہمارے ذمہ ان کے جوابات بھی نہیں۔ بلکہ ان پر جواب ہے کیونکہ بعض کو لیا اور بعض کو چھوڑ دیا۔ تاہم استنباطی جواب دے دیتے ہیں کہ ان مختلف صورتوں کو بیان جواز پر محمول کیا جائے گا۔ تو فعلی احادیث میں جواز کی صورتیں بیان کر دیں اور قولی احادیث سے اولیٰ صورت کو بیان کیا۔ یا یہ کہا جائے کہ جن احادیث میں قبل السلام کا ذکر ہے اس سے سلام فراغت صلوٰۃ مراد ہے اور جن میں بعد السلام کا ذکر ہے وہاں سہو کا سلام مراد ہے۔

نماز میں کلام کرنے

الحَدِيثُ الشَّيْخُ: عَنْ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِخْدَى صَلَاتِي الْعَشِيِّ الْخَ حَدِيثُ ذِي الْيَدَيْنِ وَمَسْئَلَةُ الْكَلَامِ فِي الصَّلَاةِ: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ ابتداء میں مطلقاً کلام فی الصلوٰۃ جائز تھا خواہ عہد نبوی ہو یا قلیل پھر وہ کلام منسوخ ہو گیا۔ لیکن اس نسخ کی تفصیل میں اختلاف ہو گیا۔ چنانچہ امام مالک اور اوزاعی فرماتے ہیں کہ اصلاح صلوٰۃ کیلئے کلام قلیل عہد منسوخ نہیں ہوا اب بھی جائز ہے..... لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک عہد اکلام منسوخ ہو گیا قلیل ہو یا کثیر اصلاح صلوٰۃ کیلئے کیوں نہ ہو البتہ نسیاناً سہواً خطاً کلام منسوخ ہوا یا نہیں تو امام شافعی، مالک، حسن بصری، اوزاعی کے نزدیک عہد اکلام منسوخ ہوا لیکن نسیاناً یا سہواً یا جاہلاً کلام منسوخ نہیں ہو البتہ مذہب کلام مفسد صلوٰۃ نہیں ہے یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کے نزدیک مطلقاً کلام منسوخ ہو گیا خواہ عہداً ہو یا نسیاناً، سہواً یا خطاً یا جاہلاً غلیلاً کان او کثیراً اب کسی قسم کے کلام کی گنجائش نہیں بلکہ مفسد صلوٰۃ ہے۔ یہی امام احمد کا مشہور قول ہے، مگر قال ابن قدامہ فی المغنی۔ امام شافعی وغیرہم نے حدیث ذی الیدین سے استدلال کیا کہ یہاں نسیاناً بہت کلام پایا گیا لیکن آپ نے نماز کا اعادہ نہیں کیا بلکہ اسی نماز پر بناء کر کے نماز پوری کر لی۔ تو معلوم ہوا کہ نسیاناً کلام مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔ اور امام مالک کلام قلیل و اصلاح صلوٰۃ پر محمول کرتے ہیں نیز وہ قیاس کرتے ہیں روزہ میں نسیاناً گھانے پر کہ وہ مفسد صوم نہیں ہوتا۔ لہذا نماز بھی نسیاناً کلام سے فاسد نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ کی بہت سی دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل معاویہ بن حکم کی حدیث ہے مسلم میں قال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان هذه الصلوٰۃ لا یصلح فیہا شی من کلام الناس تو یہاں مطلقاً کلام کو منافی صلوٰۃ کہا گیا ہے۔

دوسری دلیل حضرت زید بن ارقم کی حدیث مسلم شریف میں کما تتکلم فی الصلوٰۃ حتی نزلت و قومو اللہ فانتبین فامرنا بالسکوت و غینا عن الکلام۔ تیسری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں ان اللہ یحدث من امرہ ما یشاء وان ما احدث ان لا تتکلموا فی الصلوٰۃ۔ تو ان احادیث میں مطلقاً کلام کی نفی ہے خواہ عہد ہو یا نسیاناً یا سہواً لہذا ہر قسم کا کلام مفسد صلوٰۃ ہوگا۔ شوائع نے جو واقعہ ذوالیدین سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ نسخ کلام سے پہلے کا ہے۔ اور نسخ کلام مدینہ میں جنگ بدر سے ذرا پہلے ہوا اور اس پر چند قرآن موجود ہیں۔ پہلا قرینہ یہ ہے کہ اس میں جو ذوالیدین ہیں وہ جنگ بدر میں شہید ہو گئے تھے لہذا یہ واقعہ اس سے پہلے کا ہوگا۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اس میں یہ مذکور

ہے ثم قالہ الى اخشبنته معروضۃ اور اس سے مراد استوانہ حنانہ ہے اور استوانہ حنانہ جنگ بدر سے پہلے دفن کر دیا گیا اسلئے کہ صحیح روایت میں ہے کہ منبر نبوی ﷺ سن ۲ھ میں تحویل قبلہ سے پہلے بنایا گیا تھا تیسرا قرینہ یہ ہے کہ اس واقعہ میں بہت امور ایسے صادر ہوئے جو شوافع کے نزدیک بھی منسوخ صلوٰۃ ہے جیسا مصلیٰ سے ہٹ کر منبر پر چڑھنا جو عمل کثیر ہے۔ نیز قبلہ کی جہت سے پھر جانا اور بعض روایت میں ہے کہ حجرہ میں چلے گئے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ واقعہ اس زمانہ کا ہے جبکہ نماز میں بہت وسعت تھی اور عمل کثیر، کلام وغیرہ جائز تھا لہذا اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

شوافع نے اس پر اشکال کیا کہ تم کو غلط فہمی ہو گئی کہ جنگ بدر میں جو شہید ہوا وہ ذوالیدین نہیں ہے بلکہ ذوالشمالین ہیں۔ ذوالیدین کا نام خرباق بن عبد عمرو تھا۔ اور قبیلہ خزاعہ کا تھا اور ذوالشمالین نام عمیر بن عمرو قبیلہ بنی سلیم کا تھا۔ ذوالیدین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک زندہ رہا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ اس میں راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے معلوم ہوا کہ اس واقعہ میں شریک تھے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کھ میں مسلمان ہوئے تو معلوم ہوا کہ یہ واقعہ اسلام ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد کا ہے اور صحیح کلام اس سے پہلے ہو چکا تھا۔ لہذا صرف عند اکلام منسوخ ہوا اور بقیہ کلام جواز کے تحت رہا۔

احناف کی طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین و ذوالشمالین ایک شخص کا لقب تھا لوگ اس کو ذوالشمالین کہتے تھے چونکہ اس میں بدفالی تھی اس لئے آپ ذوالیدین بولتے تھے اور خرباق اور عمیر دونوں ان کا نام تھا اور خزاعہ ایک بطن تھا قبیلہ بنی سلیم میں۔ چنانچہ طبقات ابن سعد میں ہے ذوالیدین و یقال لہ ذوالشمالین ایضاً۔ اسی طرح مبرد نے کامل میں لکھا ذوالیدین و هو ذوالشمالین کان یسمی بہما جمیعاً۔ نیز روایات حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی آدمی کا لقب ہیں۔ چنانچہ زہری سے روایت ہے جس میں ذوالیدین کے بجائے ذوالشمالین کا ذکر ہے اور مسند بزار طبرانی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس میں دونوں کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے۔ قال صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثائم سلم فقال لہ ذوالشمالین انقصت الصلوٰۃ قال علیہ السلام كذلك یا ذالیدین قال نعم۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ دونوں ایک ہی شخص ہے تو جب شوافع کے نزدیک بھی ذوالشمالین جنگ بدر میں شہید ہو گئے اور تمام اہل سیر کا اتفاق ہے نیز روایات سے ثابت ہے وہی ذوالیدین ہے لہذا وہ بھی جنگ بدر میں شہید ہو گئے پس ہمارا مدعی ثابت ہو گیا اور شوافع کا اشکال رفع ہو گیا۔ باقی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے صلی بنا سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی شرکت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ قرآن و حدیث میں ایسی مثالیں بہت موجود ہیں کہ ایک قوم جو کام کرتی یا قوم کے ساتھ جو واقعہ پیش آتا ہے اسکو اسکے افراد کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے وَ اِذْ قَبَلْتُمْ نَفْسًا فَادُّهُمْ فِيْهَا اَوْ رِوَادُكُمْ يُؤْمِنُوْنَ لَنْ نَّضَيِّرَ عَلٰی طَعَامٍ وَّ اٰجِدٍ۔ ظاہر بات ہے کہ یہاں قتل کرنے والے اور کہنے والے حضور ﷺ کے زمانے کے یہود نہ تھے بلکہ موسیٰ علیہ السلام کے زمانے کے یہود تھے لیکن ان کی طرف منسوب کر دیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ تمہاری قوم نے قتل کیا اور کہا۔ احادیث میں بھی مثالیں ہیں چنانچہ امام طحاوی نے ذکر کیا کہ نزال بن سعد تابعی ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سے مراد ہوگا قال لقد منا اسی طرح طاؤس نے کہا قدمہ علینا معاذ بن جبل حالانکہ معاذ جب یمن آئے تھے اس وقت طاؤس کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی لہذا قدمہ علی قومنا مطلب ہوگا۔

لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا صلی بنا کہنے کا مطلب یہ ہو گا صلی بقومنا۔ لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا شریک ہونا ثابت نہ ہوا۔ بنا بریں اس واقعہ کا اسلام ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد میں ہونا ثابت نہ ہوا چنانچہ یہ واقعہ کلام سے پہلے ہونا ثابت ہو اکماھو مدغنا۔ حافظ ابن حجر اور بیہقی نے التا اشکال کیا کہ مسلم میں یحییٰ بن کثیر سے روایت ہے بینما انا اصلی یہ بالکل نص صریح ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ شریک واقعہ تھے اب تو کوئی تاویل نہیں ہو سکتی حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یحییٰ بن کثیر کے علاوہ اور کسی نے واحد متکلم کے صیغہ سے روایت نہیں کی۔ لہذا کہا جائے گا کہ یہ روایت بالمعنی ہو گئی کہ راوی نے صلی بنا دیکھا تو خیال کیا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خود اس واقعہ میں تھے اس لئے بینما انا اصلی کے ساتھ روایت کر دی کما قال صاحب البحر۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ معاویہ بن حکم کی روایت میں بینما انا اصلی کا لفظ ہے اور واقعہ ذوالیدین اور معاویہ کی حدیث کے نیچے کی روای ایک ہے اس لئے اس لفظ کو ذوالیدین کی حدیث میں لگا دیا۔ بہر حال جب یہ احتمال ہو گیا تو قابل استدلال نہ رہا۔ اور ہم نے جو تاویل کی وہ صحیح رہی۔ حدیث ذوالیدین کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں پانچ اضطراب ہیں۔ پہلا اضطراب ہے نماز کی تعیین میں۔ بعض روایت میں ظہر اور بعض میں عصر، ظہر میں شک ہے۔

دوسرا اضطراب ہے رکعات میں بعض روایت میں کہ تین رکعات میں سلام پھرایا۔ اور بعض میں ہے دو رکعات میں سلام پھرایا۔ تیسرا اضطراب ہے سجدہ سہو کے بارے میں بعض روایات میں ہے سجدہ سہو نہیں کیا اور بعض میں ہے کہ سجدہ سہو کیا۔ چوتھا اضطراب ہے کہ کیفیت سجدہ سہو میں بعض روایت میں ہے کہ قبل السلام کیا اور بعض میں ہے بعد السلام کیا۔ پانچواں اضطراب ہے مقام قیام میں تو بعض میں ہے کہ استونہ حنناہ پر ٹیک لگا کر بیٹھے اور بعض میں ہے کہ حجرہ شریف میں تشریف لے گئے پھر اس میں انحراف عن القبلہ موجود ہے نیز بہت عمل شیر و مصر عمد اکلام بھی موجود ہے جو جس حدیث میں اتنے اضطراب و اشکالات ہیں وہ کس طرح قابل استدلال ہو سکتی ہے۔ انہوں نے اکل ناسیانی الصوم پر جو قیاس کیا اس کا جواب یہ ہے یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ نماز اور صوم میں فرق ہے کیونکہ صوم میں کوئی ہیئت مذکر نہیں ہے۔ اس لئے وہاں نسیان عذر ہے اور نماز میں ہیئت مذکر ہے اس لئے یہاں نسیان عذر نہیں ہے۔ فلا تقاس الصلوۃ علی الصوم واللہ اعلم بالصواب۔

باب مسجود القرآن (قرآن کے سجدوں کا بیان)

اس میں پہلا مسئلہ اسکے حکم کے بارے میں ہے کہ آیا واجب ہے یا سنت تو ائمہ ثلاثہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے۔ اور احناف کے نزدیک واجب ہے اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ اگر نماز میں پڑھا جائے تو واجب ہے اور خارج صلوۃ میں پڑھا جائے تو سجدہ کرنا سنت ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث ہے۔ قال قرأت علی الذبی صلی اللہ علیہ وسلم النجم فلم یسجد فیہا رواہ ابو داؤد۔ آپ نے سجدہ نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ واجب نہیں۔ دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے ترمذی شریف میں ان اللہ لم یکتب علینا السجود الا ان نشاء۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ احناف کی دلیل آیت قرآن ہے کہ اس میں امر کا صیغہ ہے و اسجد و افترت۔ نیز بعض آیات میں عدم سجدہ پر کفار کا استکاف ذکر کیا گیا اب اس کے مقابلہ میں ایک مسلم کیلئے سجدہ کرنا واجب ہونا چاہیے۔ اور بعض آیت میں بعض انبیاء سابقین کے سجدہ کا ذکر ہے اور پھر ان کی اقتداء کا ہمیں حکم دیا گیا لہذا ہم پر واجب ہونا چاہئے۔ نیز حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے قال

الشیطان امر ابی آدم بالسجود ففسد فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد فلی النار (مسلم) اس سے معلوم ہوا کہ ابن آدم مامور بالسجود ہے اور امر مطلق وجوب کیلئے آتا ہے۔ پھر عدم سجود پر استحقاق نرا حکم لگایا گیا۔ اگرچہ یہ شیطان کا قول ہے لیکن جب آپ نے نقل کر کے انکار نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ اصل بات صحیح ہے لہذا یہ اب حضور ﷺ کا قول ہو گیا۔

انہوں نے زید بن ثابت کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے سجدہ کیا لہذا فلم یسجد کے معنی ہوں گے کہ فی الفور سجدہ نہیں کیا اور ہمارے نزدیک فی الفور سجدہ واجب نہیں ہے۔ اور فی الفور نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت آپ غیر متوضی تھے یا بیان جواز کیلئے نہیں کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ مرفوع حدیث کے مقابلہ میں اثر صحابی سے استدلال صحیح نہیں یا فی الفور وجوب کا نفی کی۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ ہے کہ عین سجدہ واجب نہیں ہے بلکہ رکوع کے اندر نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ اور بعض صورتوں میں ہمارے نزدیک بھی رکوع کے ضمن میں سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ بہر حال ان کی کوئی دلیل بھی صریح نہیں۔ لہذا احتاف کا مذہب رائج ہوا۔ دوسرا مسئلہ سجدہ تلاوت کے عدد کے بارے میں ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ سجدے ہیں۔ مفصلات (نجم۔ اذا السماء انشقت، اقرأ) میں سجدہ نہیں امام شافعیؒ و ابو حنیفہ کے نزدیک چودہ سجدہ ہیں مفصلات میں بھی سجدے ہیں۔ البتہ تعیین میں ذرا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ ص میں سجدہ نہیں مانتے ہیں اور کہتے ہیں سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ص میں سجدہ ہے اور حج میں پہلا سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ تلاوت نہیں بلکہ سجدہ صلوٰۃ ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک پندرہ سجدہ ہیں ص میں بھی سجدہ ہے اور حج میں دو سجدہ ہیں امام مالکؒ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یسجد فی شیء من المفصلات منذ تحول الی المدینۃ رواہ ابو داؤد۔

دوسری دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث ہے قرأت..... فلم یسجد فیہا۔ امام شافعیؒ کی دلیل عدم سجود فی ص کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے سجدۃ ص تیس من عزائم السجود رواہ البخاری و ابو داؤد۔ اور سورہ حج کے دو سجدوں کے بارے میں استدلال کرتے ہیں عقبہ بن عامر کی حدیث سے قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فضلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین قال نعم۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ سورہ ص میں سجدہ نہیں۔ اور سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔

اور امام احمدؒ کی دلیل سورہ حج کے دو سجدے کے بارے میں ایک تو وہی ہے جو امام شافعیؒ نے پیش کی۔ دوسری دلیل حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال اقرانی النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمس عشرة سجدة فی القرآن منها ثلاث فی المفصل و فی سورۃ الحج سجدتین رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔

اور سورہ ص کے سجدہ کے بارے میں دلیل پیش کرتے ہیں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قال مجاہد قلت لابن عباسؒ اأسجد فی ص فقراؤ من ذریعہ داؤد و سلیمان... فیہذا هم اقتداء فقال ابن عباسؒ نبیکم من امران یقتدی بہم رواہ البخاری۔ تو جب نبی کریم ﷺ کو ان انبیاء علیہم السلام کی اقتداء کرتے ہوئے سجدہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ یہ سجدہ واجب ہے۔ امام

ابو حنیفہؒ کی دلیل ص کے بارے میں وہی ہے جو امام احمد نے پیش کی۔ اور سورہ حج میں ایک سجدہ کے بارے میں ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ وہ سجدہ اولیٰ فی الحج عزمۃ و فی الآخرۃ تعلیم۔ اسی طرح مجاہد کا اثر ہے السجدۃ الآخرۃ فی الحج انما ہی موعظۃ لیست بسجدۃ۔ نیز دوسرے سجدے کے ساتھ وارکعوا کا لفظ ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ سجدہ صلوٰۃ ہے سجدہ تلاوت نہیں ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مفصلات میں جو سجدہ ہے اس کی دلیل ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے سجد نامع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اقرارہ اسمہ و اذا السماء انشقت ترمذی اور سورہ نجم کے بارے میں ابن عباسؓ کی حدیث ہے ترمذی سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہا یعنی النجم۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام احمد، وابن معین، ابو حاتم کہتے ہیں کہ وہ ضعیف ہے یا ابو ہریرہؓ کی حدیث سے منسوخ ہے یا ابن عباسؓ کو اس کی اطلاع نہ تھی تو اپنے علم کے اعتبار نفی کی۔ زید بن ثابت کی حدیث کا جواب دلائل عدم وجوب میں گزر چکا ہے کہ ہو سکتا ہے اس وقت آپ کا وضو نہیں تھا اور فی الفور کرنا واجب بھی نہیں اسلئے کہ انہیں کہا لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل عدم سجدہ ص کا جواب یہ ہے کہ خود حدیث کے آخری جملہ سے وجوب ثابت ہو رہا ہے لہذا عزائم کے معنی فرض کے ہیں۔ یعنی فرض نہیں یا تو ابتداء میں واجب نہیں تھا پھر وجوب کا حکم آیا لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

تَلْبِیْنًا: سورہٴ نجم میں حضور ﷺ کے سجدہ کے ساتھ تمام مسلمان اور مشرکین نے سجدہ کیا اسکے بارے میں کتب تفاسیر میں بہت تفصیل کے ساتھ بیان موجود ہے وہیں دیکھ لیا جائے۔ یہاں اس بحث کی ضرورت نہیں۔

بَابُ أَوْقَاتِ اللَّهِ (ممنوع اوقات کا بیان)

مکروہ ممنوعیہ اوقات میں نماز جنازہ نہ پڑھو

المحدث الشريف: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: ثَلَاثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَبْهَانَا أَنْ نَصْلِيَ فِيهِنَّ أَوْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا: حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بِأَرْغَةِ

فجر وعصر کے بعد نماز کی ممانعت

المحدث الشافعي: وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلاة بعد الصبح حتى تترفع الشمس الخ
تشریح: ان دونوں حدیثوں سے اوقات مکروہہ پانچ نکلتے ہیں۔ (۱) وقت طلوع الشمس (۲) وقت غروب شمس (۳) دوپہر کا وقت ان کا ذکر عقبہ بن عامر کی حدیث میں ہے۔ (۴) بعد صلوٰۃ الفجر (۵) بعد صلوٰۃ العصر

انکا ذکر ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے۔ پہلی حدیث مشہور ہے اور دوسری حدیث تقریباً بیس صحابی سے مروی ہے۔ حتیٰ کہ ابن عبد البر تمہید میں کہتے ہیں کہ یہ متواتر ہے اور امام طحاوی نے تقریباً متواتر کہا۔ اب بحث ہوئی کہ ان پانچ اوقات میں کوئی فرق ہے یا سب برابر ہیں۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں صرف نوافل غیر سببیہ پڑھنے کی اجازت نہیں بقیہ نمازیں جائز ہیں خواہ فرائض ہو یا سنت موکدہ یا نوافل سببیہ مثلاً رکعتی الطواف، تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضوء، سب جائز ہیں اور پانچوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اور مالکیہ و حنابلہ صرف فرائض کی اجازت دیتے ہیں نوافل کی اجازت نہیں البتہ امام احمد طواف کی دو رکعت کی اجازت دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ پانچوں اوقات میں تقسیم کرتے پہلے تینوں اوقات میں فرائض ادا کرنا صحیح نہیں ہو گا اور نوافل پڑھنے سے صحیح تو ہو جائیں گے مگر مکروہ تحریمی ہو گے۔ خواہ وہ نوافل سببیہ ہوں یا غیر سببیہ اور دوسرے دونوں اوقات میں فرائض اور واجبات

بعینہ پڑھنا جائز ہیں لیکن نوافل و واجبات بغیر ہا جائز نہیں۔ شوافع و لیل پیش کرتے ہیں ایسی احادیث سے جہاں فرائض کو یاد آنے سے فوراً پڑھنے کا حکم ہے کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا۔ جیسے من نسی عن صلوة فلیصلها اذا ذکرها۔ اس طرح نوافل سبب کے بارے میں بلا استثناء وقت پڑھنے کا ذکر ہے لہذا وہ کہتے ہیں کہ نھی کی حدیث عام ہے اور رکعتی الطواف و تحیۃ المسجد و الوضوء کی حدیث خاص ہے۔ لہذا عام پر عمل کیا جائے گا فیما وراء الخاص۔ بنا بریں نھی کی احادیث محمول ہوں گی انکے علاوہ دوسری نمازوں پر یعنی نوافل غیر سبب پر احتاف کہتے ہیں کہ نھی کی احادیث مشہور و متواتر ہیں لہذا انہی کو اصل قرار دیا جائے گا۔ اور ان کے مقابل خاص خاص جو حدیثیں آئے گی ان کو تاویل کر کے نھی کے ماتحت داخل کیا جائیگی لہذا تحیۃ المسجد وغیرہ کی حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ نماز پڑھو جبکہ وقت مکر وہ نہ ہو۔

پھر دونوں قسموں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تینوں اوقات میں نفس وقت ہی کے اندر کراہت ہے اس لئے ہر قسم کی نماز ناجائز ہے اور بقیہ دونوں وقت کی نفس مکر وہ نہیں بلکہ عصر و فجر کی خاطر دوسری نمازوں کی ممانعت کی گئی۔ لہذا ان میں ان جیسی فرض نماز کی اجازت ہے اور نفل کی اجازت نہیں اور رکعتی الطواف بھی اس نھی میں شامل ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے بخاری میں تعلیقاً اور طحاوی شریف میں موصولاً ان عمر طواف بعد صلوة الصبح فرکب حتی صلی الرکعتین بذی طوی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کعبہ میں نماز پڑھنے کو چھوڑ دیا صرف وقت مکر وہ کی بنا پر اسی طرح ام سلمہ کی حدیث بخاری شریف میں کہ انہوں نے نماز فجر کے وقت طواف کیا لیکن رکعتی الطواف فوراً نہیں پڑھی وقت مکر وہ کی بنا پر تو معلوم ہوا کہ ان اوقات میں طواف کی دور کعت بھی مکر وہ۔

حضور ﷺ عصر کی نماز کے بعد دو گانہ کیوں پڑھتے تھے؟

الحديث الشريف: عَنْ عُكْبَةَ بْنِ أَبِي رَافٍ: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ صَلَّى الْعَصْرَ خَلَّى سَلَامَهُ» . فَقَالُوا أَفَرَأَى عَلَيْهَا السَّلَامَ . وَسَلَّمَهَا عَنْ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ الْخ

تفسیر: عصر کے بعد دو رکعت پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ترمذی میں ہے اور حضرت ام سلمہ کی روایت مسند بزار میں ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں صرف ایک مرتبہ پڑھی تھیں وہ بھی ایک مجبوری کی بنا پر وہ یہ تھی کہ آپ نے بعد العصر دو رکعتیں سنت نہیں پڑھی تھیں تو عصر کے بعد ان کو ادا کیا۔ لیکن دوسری طرف حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے بخاری و مسلم میں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ دو رکعتیں بعد العصر پر مواظبت کرتے تھے جیسا کہ وہ فرماتی ہیں ما کان النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم یأتینی فی یوم بعد العصر الاصلی رکعتین۔

اختلاف ائمہ: اس بنا پر ائمہ کے درمیان اختلاف ہو گیا کہ آیا ہمارے لئے یہ دو رکعتیں پڑھنا جائز ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک پڑھنا جائز ہے یا نہیں۔ اور امام ابو حنیفہ اور مالک کے نزدیک جائز نہیں۔

دلائل: امام شافعی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے استدلال کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ و مالک ان متواتر احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد العصر و بعد الفجر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے کما مضی من حدیث ابی سعید۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ داری سے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ما انا فا قول بعدیث عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوة بعد العصر حتی تغرب الشمس وعن الصلوة بعد الفجر حتی تطلع الشمس۔

تیسری دلیل حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں قال انکم تصلوا صلوة لقد صحبنا رسول اللہ صلی اللہ

علیہ مارأینا یصلیہما ولقد ہانا عنہما یعنی رکعتین بعد العصر۔

جواب: انہوں نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اضطراب ہے کہ کبھی وہ خود بیان کرتی کہ حضور ﷺ ہمیشہ یہ دو رکعت میرے پاس پڑھتے تھے اور کبھی حضرت ام سلمہ کے حوالہ کرتی ہیں لہذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حضور ﷺ کا پڑھنا ثابت ہو جائے تو یہ آپ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ بخاری و طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد العصر دو رکعت پڑھنے والوں کو مارتے تھے اور یہ تمام صحابہ کے سامنے ہوتا تھا۔ کسی نے کبیر نہیں کی تو گویا تمام صحابہ اسکو خصوصیات نبی پر شاکر کرتے تھے۔ نیز طحاوی میں حضرت ام سلمہ کی روایت ہے کہ انقضیہما اذا فاتنا قال لا، تو معلوم ہوا کہ یہ آپ کی خصوصیت تھی لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ پھر تمام چیزوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ نھی کی احادیث قوی و متواتر ہیں انکے مقابلہ فعلی جزئی واقعہ قابل استدلال نہیں۔

فجر کی سنتوں کی قضاء کا مسئلہ

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْرَاهِيمَ عَنْ قَيْسٍ... رَجُلًا يُصَلِّي بَعْدَ صَلَاةِ الشُّبُحِ رَكْعَتَيْنِ الْخ

تشریح: اگر کسی نے جماعت سے پہلے فجر کی سنت نہیں پڑھی تو اب کیا کرے تو امام شافعی کے نزدیک فرض کے بعد ہی قبل طلوع اشمس ادا کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ، مالک و احمد کے نزدیک طلوع شمس سے پہلے ادا نہیں کر سکتا۔ بلکہ بعد از طلوع شمس ادا کرے۔ امام ابو حنیفہ کے بارے میں بعض کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ فقط سنت کی قضا نہیں ہے ہاں اگر فرض کے ساتھ قضا ہو جائے تو قضا کرے لیکن یہ قول مرجوح ہے۔

امام شافعی نے حدیث قیس مذکور سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ اس شخص کے پڑھنے پر خاموش رہے تو معلوم ہوا کہ قبل طلوع شمس جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ، مالک و احمد کی دلیل ایک تو قولی حدیث ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے قال من لم یصلی رکعتی الفجر فلیصلہا بعد ما تطلع الشمس رواہ الترمذی۔ اگر پہلے جائز ہوتا تو بعد میں پڑھنے کی تاکید نہ فرماتے۔ دوسری دلیل فعلی حدیث کہ عبد الرحمن بن عوف امامت کر رہے تھے تو حضور ﷺ کو فجر کی ایک رکعت ملی سلام پھرانے کے بعد آپ صرف ایک رکعت کی قضا کرتے ہیں اس کے بعد آپ نے فوراً سنت نہیں پڑھی تو اگر جائز ہوتا تو ضرور پڑھتے۔

شوافع نے قیس کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔ کما قال الترمذی اور مرسل حدیث شوافع کے نزدیک قابل استدلال نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ نھی کی حدیثیں متواتر ہیں ان کے مقابلہ میں یہ حدیث شاذ ہے لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

مکہ مکرمہ میں مکروہ وقت ہوتا ہے یا نہیں؟

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعَمٍ أَنَّ... يَا بَنِي عَبْدَ مَنَافٍ لَا تَمْتَنُوا أَحَدًا طَالَ بِهَذَا الْبَيْتِ وَصَلَّى آيَةً سَاعَةً شَاءَ الْخ

تشریح: امام شافعی کے نزدیک مکہ میں خانہ کعبہ کے پاس اوقات مکروہ میں بھی نوافل پڑھنا جائز ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور دوسرے ائمہ کے نزدیک کسی جگہ میں بھی اوقات مکروہ میں نوافل پڑھنا جائز نہیں۔ شوافع حدیث مذکور سے استدلال کرتے

ہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابو ذر کی حدیث ہے مسند احمد میں جس میں اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی گئی مگر الاممۃ تین مرتبہ کہہ کر مکہ میں نماز پڑھنے کو مستثنیٰ کیا گیا کہ اس میں مکروہ نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و جمہور کی دلیل اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی حدیثیں جو متواتر مشہور ہیں ان میں مطلقاً ہر جگہ میں ممانعت ہے کسی جگہ کی تخصیص نہیں۔ امام شافعی کی پہلی دلیل حدیث جبیر بن مطعم کا جواب یہ ہے کہ وہ متصل نہیں ہے نیز متواتر احادیث کے مقابلہ میں وہ قابل حجت نہیں۔ یا تو اس کو نہی کی احادیث کے ذریعہ غیر اوقات مکروہہ کے ساتھ خاص کر دیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا ایسا ساعۃ شاء اذالہ یکن وقتاً مکروہاً۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں تو بنی عبد مناف کو کہا جا رہا ہے کہ تم لوگوں کو آزاد چھوڑ دو کسی کو کسی وقت بھی منع نہ کرو۔ باقی پڑھنے والوں کو عموم اوقات کا بیان مقصد نہیں کیونکہ ان کو اوقات کی تفصیل معلوم ہے کہ کس وقت پڑھنا اور کس وقت نہ پڑھنا ہے لہذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث معلول، ضعیف اور مضطرب ہے کما قال ابن الصمام لہذا یہ بھی قابل استدلال نہیں۔

کیا جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز جائز ہے؟

المحدث الثقفین: عن أبي هريرة: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ الصَّلَاةِ نِصْفَ النَّهَارِ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ الْيَوْمَ الْجُمُعَةِ تشریح: امام شافعی و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک جمعہ کے دن دوپہر کے وقت نفل نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے دن بھی دوپہر کے وقت نفل نماز مکروہ ہے۔ امام شافعی و احمد رحمہما اللہ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا نیز حضرت ابو قتادہ کی حدیث ابو داؤد میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کرہ الصلوۃ نصف النہار حتی تزول الشمس الا یوم الجمعة۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل وہی مشہور و متواتر احادیث ہیں جن میں کسی دن کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ نیز آپ کی پوری زندگی میں کبھی بھی جمعہ کے دن نصف النہار میں نماز پڑھنا ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں ہے۔ اگر جائز ہوتا تو دو ایک مرتبہ ضرور پڑھتے شوافع و حنابلہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مشہور و متواتر احادیث کے مقابلہ میں یہ حدیثیں شاذ ہیں قابل استدلال نہیں یا ان میں تاویل کی جائے گی کہ اس سے مراد یہ ہے کہ زوال کے متصل پڑھنا درست ہے عین دوپہر مراد نہیں۔

باب الجماعة وکملہا (نماز باجماعت پڑھنے کی فضیلت کا بیان)

جماعت کی حیثیت: جماعت کی حیثیت کے بارے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ چنانچہ اہل ظواہر کہتے ہیں کہ صحت صلوۃ کیلئے جماعت شرط ہے بغیر جماعت نماز ہوگی ہی نہیں۔ یہی امام احمد کا ایک قول ہے اور امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ جماعت فرض عین ہے اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ جماعت فرض کفایہ ہے اور دوسرا قول ہے کہ سنت ہے اور یہی مشہور ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور مالک کے نزدیک جماعت سنت موکدہ قریب الی الواجب ہے۔ اور اسی کو بعض کتابوں میں واجب سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اختلاف در حقیقت تعبیر کا اختلاف ہے۔ مال کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں۔ کیونکہ روایات میں جماعت کے بارے میں سخت تغلیظ اور تشدید آئی ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے بخاری مسلم میں کہ آپ نے جماعت میں حاضر نہ ہونے والوں کے گھر جلائے کا ارادہ فرمایا نیز فرمایا کہ جو اذان سن کر جماعت میں نہیں آتا ہے اس کی نماز صحیح نہیں ہوتی تو فرمایا لا صلوة لجماع المسجد الا فی المسجد۔

ادھر دوسری طرف معمولی اعذار کی بنا پر ترک جماعت کی اجازت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے۔ بخاری مسلم میں کہ اذا وضع عشاء احدکم واقیمت الصلوة فابدأ بالعشاء نیز حدیث ہے اذا ابتلت النعال فالصلوة فی الحال کہ ذرا سی بارش آجائے تو گھر میں نماز پڑھ لو۔ تو جن حضرات نے صرف تشدید و تغلظ کی حدیثوں کی طرف خیال کیا انہوں نے جماعت کو شرط یا فرض عین و کفایہ کہہ دیا اور جنہوں نے فقط سہولت والی حدیثوں کی طرف خیال کیا انہوں نے سنت کہہ دیا جیسے شوافع حضرات اور جنہوں نے دونوں قسم حدیثوں کا لحاظ کیا انہوں نے واجب یا سنت مؤکدہ کہہ دی۔ جیسے حنفیہ و مالکیہ۔

نماز باجماعت کا ثواب

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ تَقْضِلُ صَلَاةَ الْقَدِيمِ بِعَشْرِينَ دَرَجَةً **تشریح:** اس روایت میں تو ستائیس ۲۷ گونہ زیادہ کا بیان ہے۔ لیکن حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں پچیس گونہ کا ذکر ہے۔ بلکہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر روایات میں پچیس ہی کا ذکر ہے۔ تو بعض نے کثرت روایات کی بنا پر پچیس والی روایت کو راجح قرار دیا اور بعض نے ستائیس والی حدیث کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ثقہ و عدل کی زیادت ہے۔ لیکن اکثر حضرات نے ان دونوں میں تطبیق دی ہے اور اسکی مختلف صورتیں بیان کی گئی۔ بعض کہتے ہیں کہ عدد میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کہ ایک عدد کے ذکر سے دوسرے عدد کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ بعض نے کہا کہ پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پچیس کی وحی آئی پھر زیادہ فضل کی اطلاع دی گئی۔ اور بعض نے کہا کہ قرب اور بعد عن المسجد کے اعتبار سے یہ تفاوت ہو گا یا مسجد وغیر مسجد کے اعتبار سے فرق مراتب ہے اور کثرت و قلت میں مصلین کے اعتبار سے فرق کیا گیا یا جبریہ و سریہ کے اعتبار سے فرق بیان کیا گیا ہے لہذا کوئی تعارض نہیں۔

باقی ستائیس ۲۷ یا پچیس پر جو منحصر کیا گیا اسکی اصل وجہ تو علوم نبوت کی طرف حوالہ کر دیا جائے عقل اس کا اور اک نہیں کر سکتی۔ البتہ علامہ سراج الدین بن ملکن شافعی نے ستائیس ۲۷ کی ایک وجہ بیان کی ہے جماعت کم سے تین آدمیوں پر مشتمل ہوتی ہے اسلئے ہر نماز کی نماز ان الحسنۃ بعشر امثالھا کے اصول کے اعتبار سے دس نیکی پر مشتمل ہوگی تو تین کو دس میں ضرب دینے سے تیس ۳۰ ہوگا۔ ان میں تین تو اصل ثواب ہے ستائیس فضل ثواب ہے تو حدیث میں صرف فضل ثواب کو بیان کیا گیا لیکن موصوف نے پچیس ۲۵ کی کوئی وجہ بیان نہیں کی لیکن حضرت شاہ صاحب نے پچیس ۲۵ کی یہ وجہ بیان کیا ہے کہ ہر ایک نماز کی دوسری نماز کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے اگر ایک کا ملا ہو تو دوسری نماز بھی کا ملا ہوگی۔ اور اگر ایک ناقصاً ہو تو دوسری نماز میں بھی اس کا اثر ہوگا تو جب کسی نے ایک نماز جماعت کے ساتھ پڑھ لی تو گویا بقیہ چار کو بھی جماعت کے ساتھ پڑھی تو اب پانچ کو پانچ میں ضرب دینے سے پچیس ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

سخت سردی کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: أَنَّ ابْنَ عُمَرَ: أَنَّهُ أَذِنَ بِالصَّلَاةِ فِي لَيْلَةٍ ذَاتِ بَرْدٍ وَرِيحٍ عِجْ قَالَ أَلَا صَلُّوا فِي الرَّحَالِ الخ **تشریح:** ترک جماعت کے کچھ اعتذار ہیں جیسے مرض شدید، لنگڑا ہونا، بوڑھے ہونا، دشمن کا خوف ہونا، شیر درندہ کا خوف ہونا، سخت ہوا و سردی و طوفان ہونا، اندھا ہونا، سخت اندھیرا ہونا، چٹانچہ مکچڑ اور تھوڑی تھوڑی بارش ترک جماعت کیلئے عذر

بن سکتی ہے یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سالت ابا حنیفۃ عن الجماعة فی طین ودوغة فقال لا احب ترکھا اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ ایسی حالت میں جماعت ترک کی جاسکتی ہے جیسا کہ حدیث ہے اذا ابتلت النعال فالصلوة فی الرحال۔ لیکن بندہ کہتا ہے کہ جن ملکوں میں کثرت سے بارش ہوتی ہے اور لوگوں کو ایسی حالت میں چلنے کی عادت ہے اور اسی حالت میں کام کاج کرتے ہیں کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ تو وہاں بارش و کچڑ ترک جماعت کا عذر نہیں بن سکتی جیسا بنگلہ دیش میں اور ملک عرب میں بارش زیادہ نہیں ہوتی اور معمولی بارش و کچڑ میں چلنے میں نقصان ہوتا ہے۔ اور پاؤں پھسل جاتے ہیں۔ اس لئے وہاں یہ عذر ہے اور اذا ابتلت النعال فالصلوة فی الرحال کہا گیا۔

پہلے کھانا پھر نماز

الْمَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ: عَنْ ابْنِ عُمَرَ..... إِذَا وَضِعَ عَشَاءٌ أَخَذَ كُمُ وَأَقْبَعَتِ الصَّلَاةُ فَابْدِئُوا بِالْعَشَاءِ وَالْخ

تشریح: اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک حکیمانہ قول مروی ہے لان یکون طعامی کله صلوة احب الی من ان تكون صلوتی کلھا طعاماً۔ یعنی کھانے میں مشغول رہ کر دل کا نماز کی طرف متوجہ رہنا زیادہ پسندیدہ ہے اس سے کہ نماز میں مصروف رہ کر دل کا کھانے کی طرف متوجہ رہنا اور حدیث کا منشاء یہ ہے کہ انسان ایسی حالت میں اللہ کے سامنے کھڑا ہو کہ دل تمام چیزوں سے فارغ ہو اسی لئے دوسری حدیث میں ہے کہ پانچواں پیشاب اور ریح کے تقاضا کے وقت نماز میں کھڑا نہ ہو۔ بلکہ پہلے اس سے فارغ ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ نماز میں کھڑا ہو۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ہمیشہ یہ عادت نہ ڈالے کہ عین نماز کے وقت یہ ضروریات پیش آجائے۔

پھر جانا چاہئے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بھوک سے بے تاب ہو جائے اور کھانا بھی خراب ہونے کا اندیشہ ہے اسی لئے تو بعض روایات میں و انت صائمہ کی قید ہے اگرچہ یہ حکم ہر حالت کیلئے خواہ صائم ہو یا غیر صائم مگر صوم کی حالت میں یہ کیفیت زیادہ پیش آتی ہے کیونکہ اس سے پہلے کھانے کا موقع نہیں ہے بخلاف عدم صوم کی حالت میں کہ نماز سے بہت پہلے کھانے کا موقع مل سکتا ہے۔ پھر اہل ظواہر کے نزدیک فایدہ و اکا حکم وجوبی ہے۔ اور جمہور ائمہؒ کے نزدیک استحبابی ہے۔ اور دونوں فریق کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وقت میں وسعت ہو و گرنہ اگر وقت تنگ ہو جائے تو پھر نماز ہی کو مقدم کرنا چاہیے۔ لہذا مذکورہ حدیث اور ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی حدیث لاخو خروا الصلوة لطعام ولا لغیرہ کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہو گا کیونکہ یہاں مراد یہ ہے کہ بالکل وقت سے تاخیر کر کے قضا نہ کرو۔ اور پہلی حدیث سے مراد یہ ہے کہ اگر وقت میں وسعت و گنجائش ہے اور بھوک سے بے قرار ہے تو پہلے کھانا کھا لو پھر نماز پڑھو۔

جب نماز کھڑی ہو جائے تو پھر سنت نہ پڑھو

الْمَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَقْبَعَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

تشریح: فرض نماز کی جماعت کھڑی ہونے کے بعد اہل ظواہر کے نزدیک کسی قسم کی سنت و نفل پڑھنا جائز نہیں بلکہ نماز باطل ہو جائے گی۔ اور جمہور کے نزدیک نماز صحیح ہو جائے گی البتہ مکروہ ہوگی۔ اہل ظواہر استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ اس میں مطلقاً قیامت کے بعد ذات صلوة کی نفی کی گئی لہذا نماز نہیں ہوگی۔

جمہور استدلال کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت لَا تُبْطِلُوا آغْمَالَكُمْ سے نیز نماز باطل ہوتی ہے۔ اسکی شرائط فوت ہونے سے اور یہاں کوئی شرط فوت نہیں ہوتی، لہذا نماز باطل نہ ہوگی۔ البتہ اعراض عن الفرض کی بنا پر مکروہ ہوگی اور حدیث مذکور کی نفی کمال پر محمول ہے۔ پھر جمہور کے آپس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں کا یہی حکم ہے کہ او قامت کے بعد کوئی سنت یا نفل نہیں پڑھ سکتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک فجر کے علاوہ بقیہ چاروں نمازوں کا یہی حکم ہے اور سنت فجر پڑھ سکتا ہے۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک دو شرط ہیں کہ سنت خارج مسجد میں پڑھے خواہ مسجد بڑی ہو یا چھوٹی۔ سنت کے بعد دونوں رکعات جماعت کے ساتھ ملنے کی امید ہو اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ایک رکعت ملنے کی بھی امید ہو تب بھی پڑھ سکتا ہے پھر اگر مسجد چھوٹی ہو تو اندر نہیں پڑھ سکتا ہے بلکہ باہر پڑھے اور اگر مسجد بڑی ہو تو مسجد کے کسی گوشہ میں بھی پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ اتصال بالصفوف نہ ہو۔ امام شافعیؒ وغیرہ حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس میں کسی نماز کا استثناء نہیں کیا گیا لہذا فجر بھی اس میں شامل ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں ایسی روایات سے جن میں سنت فجر کی بہت تاکید کی گئی جیسا کہ ابو داؤد شریف میں ہے کہ لا تدعوا ہما وان طردتکم الحیل ما تدر کھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضرم ولا فی السفر رکعتا الفجر خیر من حمر النعم وغیرہا اور اسلئے امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت کے موافق یہ واجب ہے۔ نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی سنت فجر پڑھتے تھے اور بعض صحابہ کرامؓ انکے سامنے ہوتے تھے کوئی نکیر نہیں کرتا تھا۔ نیز مجاہد کا بھی وہی عمل تھا۔ انہوں نے جس حدیث سے استدلال کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام طحاوی و مسلم نے موقوف علی ابن عمرؓ کہا لہذا امر فروع کے مقابلہ میں استدلال صحیح نہیں اسی لئے تو امام بخاری نے اس کو قول نبی کہنے کو گوار نہیں کیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ بتیقی کی روایت میں الارکعتی الفجر کا استثناء موجود ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہاں حدیث کا اصل مقصد یہ ہے کہ فرض سے پہلے سنن و نوافل پڑھنے میں جلدی کی جائے۔ لہذا اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔

عورتوں کا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَمْنَعُوا نِسَاءَكُمْ الْمَسَاجِدَ وَيُؤَيُّوهُنَّ خَيْرٌ لَّهِنَّ
تشریح: نبی کریم ﷺ کے زمانے میں عورتوں کو مسجد میں جانے کی اجازت تھی اسلئے کہ عہد رسالت ہر قسم کے فتنہ سے محفوظ تھا نیز وہ نزول وحی کا زمانہ تھا اور عورتوں کو بھی احکام کی ضرورت تھی اور نبی کریم ﷺ کے انوار و برکات سے مستفیض ہونے کی ضرورت تھی جیسے مردوں کو تھی اسی طرح عورتوں کو بھی تھی۔ نیز اس وقت تعلیم و تربیت و تزکیہ کا سلسلہ جاری تھا اور عورتوں کے بارے میں بہت احتیاط کا معاملہ کیا کہ نماز کے بعد عورتیں فوراً اپنے اپنے گھر چلی جائیں پھر مرد انھیں۔ نیز یہ حکم تھا کہ خوشبو و عطر استعمال کر کے نہ جائیں ان فولد کے پیش نظر مع الشرائط اس زمانہ میں عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے کو برداشت کر لیا گیا تاکہ عورتوں یہ حسرت نہ رہے کہ ہم اپنے نبی کی صحبت سے محروم رہے اور بالمشافہ کچھ نہیں سیکھا۔

لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے فرمایا کہ عورتوں کو گھر میں نماز پڑھنا افضل ہے چنانچہ ارشاد نبوی ﷺ ہے وَيُؤَيُّوهُنَّ خَيْرٌ لَّهِنَّ لیکن عہد رسالت کے بعد ہر طرف فتنہ ہی فتنہ ہے خصوصاً ہمارے زمانہ میں اور وہ برکات بھی نہیں نیز وہ تعلیم و تربیت و تزکیہ بھی نہیں بنا بریں ہمارے متاخرین نے مطلقاً عورتوں کے مسجد میں جانے کو ناجائز قرار دیا۔ اور حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا

جو مزاج شناس نبوت تھے وہ فرماتی ہیں کہ لو اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النساء بعدہ لمنعهن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل۔ توجب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے زمانہ کا حال یہ بیان فرما رہی ہیں تو اب چودہ سو سال کے بعد کا کیا حال ہے۔ خود ہی اندازہ کر لینا چاہئے۔ باقی فقہائے کرام نے اپنے اپنے اجتہاد سے بعض نے مطلقاً اجازت مر جوحہ دی ہے اور بعض نے جوان عورتوں کیلئے منع کیا اور بوڑھیوں کو اجازت دی اور بعض نے کسی نماز میں اجازت دی ہے اور کسی میں منع کیا۔ غرض انہوں نے اپنے اپنے زمانے کے حال کے اعتبار سے کہا اور منشا نبوت کو بیان کر دیا گیا۔

باب تَسْوِیَةِ الصُّفُوفِ (منوں کو برابر کرنے کا بیان)

علم دوانش والے لوگ امام کے قریب کھڑے ہوں

الْحَدِیْثُ الثَّانِیُّ: عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِیِّ ... یَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا فِی الصَّلَاةِ وَیَقُولُ اسْتَوُوا وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ اَلْحَ تَشْرِیْح: تسویہ صفوف کی بہت اہمیت ہے چنانچہ احادیث صحاح اور خلفائے راشدین کے آثار اس پر دلالت کرتے ہیں اور اس کی خاص ہیئت کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ اس طریقہ سے کھڑا ہو اور ایسی صورت اختیار کی جائے جو خشوع و خضوع کے قریب ہو۔ اور بظاہر معکوس و بے ڈھنگی معلوم نہ ہو۔ اور صحیح بخاری شریف میں جو کعب کو کعب کے ساتھ ملانے کا حکم ہے اس سے حقیقتاً ملنا مراد نہیں ہے کیونکہ اس سے تو قدمین ٹیڑھا ہو جائیں گے جو بد نما نظر آئے گا بلکہ اس سے تسویہ صفوف میں مبالغہ کرنا مقصود ہے۔ اور پاؤں کو چیر کر شیطان کی طرح کھڑا ہونا چاہیئے۔ اور تسویہ صفوف پاؤں کی ایڑی برابر کرنے سے ہو گا انگلیاں برابر کرنے سے تسویہ صفوف نہیں ہو گا۔ کیونکہ ہر ایک کا قدم برابر نہیں ہوتا ہے کسی کا لمبا ہو گا اور کسی کا چھوٹا ہو گا تو اگر انگلی کے اعتبار سے برابر کیا جائے تو چھوٹے قدم والا آگے بڑھ جائے گا۔ ہذا ہی المسئلة واكثر الناس عنها غافلون۔

پھر اکثر کتب شوافع میں لکھا ہے کہ مصلی کے قدمین کے درمیان ایک بالشت کا فاصلہ ہونا چاہئے اور فقہائے احناف کے نزدیک چار انگلی کی مقدار فاصلہ ہونا چاہیئے۔ تسویہ الصفوف کی اہمیت کے پیش نظر علماء کے درمیان اس کے حکم میں اختلاف ہو گیا۔ چنانچہ بعض اہل ظواہر خصوصاً ابن حزم کے نزدیک فرض ہے اور جمہور کے نزدیک فرض نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے اور حنفیہ کے ایک قول کے مطابق واجب ہے۔ ابن حزم دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو اصفو فکم فان تسوية الصفوف من اقامة الصلوة۔ تو یہاں ایک تو امر کا صیغہ ہے جو فرض کا تقاضا کرتا ہے۔ دوسرا اسکو اقامت صلوٰۃ میں شمار کیا گیا ہے اور اقامت صلوٰۃ فرض ہے لہذا تسویہ الصفوف فرض ہو گا۔ جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں جس میں یہ الفاظ ہیں فان اقامة الصلوة من حسن الصلوة اس سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ فرض نہیں ہے اور مسلم شریف میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں من تمام الصلوة یہ بھی فرضیت کی نفی کر رہی ہے۔ ابن حزم کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقامۃ الصلوة کہنے سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اقامت الصلوة میں فرائض واجبات، سنن و آداب سب شامل ہیں اور یہاں سنت مراد ہوتی کیونکہ دوسری روایت میں بجائے اقامت صلوٰۃ کے من تمام الصلوة کا لفظ آیا ہے۔

صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونے والے کا حکم

الْحَدِیْثُ الثَّانِیُّ: عَنْ وَابِصَةَ بِنْتِ مَعْبُدٍ رَجُلًا يُصَلِّي خَلْفَ الصُّفُوفِ وَحْدَهُ فَأَمَرَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ

تشریح: اگر کوئی شخص جماعت میں صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھے تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک اسکی نماز درست نہیں ہوگی، اور امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک نماز درست ہو جائے گی البتہ مکروہ ہوگی۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے کہ خلف الصف نماز پڑھنے والے کو اعادہ صلوٰۃ کا حکم دیا۔ دوسری دلیل علی بن شیبان کی حدیث ہے ابن ماجہ میں و فیہ ان رجلاً صلی خلف الصف و حده فامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم استقبال صلوٰۃ لا صلوٰۃ الذی صلی خلف الصف۔ ان دونوں روایات میں اعادہ صلوٰۃ کا حکم ہے جس سے صاف معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں نماز نہیں ہوتی۔

جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو بکرؓ کی حدیث سے جسکی تخریج صحیحین نے کی۔ انہر کع خلف الصف دو حدہ فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زادک اللہ حرصاً ولا تعد تو یہاں حضرت ابو بکرؓ نے صف کے پیچھے رکوع کر لیا تھا تو آپ نے انکے شوق کا دوا دیا اور نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ البتہ چونکہ ایک مکروہ امر صادر ہوا اس لئے آئندہ نہ کرنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں نماز باطل نہیں ہوتی ہے اسکے علاوہ جمہور کے پاس اور بہت سی احادیث ہیں جن کی تخریج علامہ زلیعی نے کی ہے۔ نیز امام طحاوی نے روایت بیان کی ان جماعة من الصحابة یرون کون دون الصف ثم یمشون الی الصف الخ۔ امام احمد و اسحاق نے جو پہلی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے اس کی سند میں اضطراب بیان کیا اور کوئی جہت متعین نہیں کی گئی اس لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لو ثبت الحدیث لقلت بہ لم یخرجہ الشیخان لفساد الطریق لئلا اس سے استدلال صحیح نہیں اسی طرح دوسری حدیث علی بن شیبان کی ہے اس میں بھی کلام ہے۔ پھر اگر صحیح بھی مان لیں تو اعادہ کے حکم سے بطلان صلوٰۃ لازم نہیں ہوتا کیونکہ ہو سکتا ہے یہ حکم بطور استحباب تھا یا زجر و تنبیہ کے لئے تھا کہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ لہذا اس سے بطلان صلوٰۃ پر استدلال صحیح نہیں۔

باب التزوید (نماز میں کھڑے ہونے کا بیان)

اگر صرف دو مقتدی ہوں تو کیسے کھڑے ہوں

الحَدِیْثُ الذِّیْف: عَنْ جَابِرٍ..... لِلصَّلَیِّ فَحِثُّ حَتَّى تُفْثَ عَنْ یَسَارِهِ فَاَتَّخِذَ یَمِیْنِی فَاَدَارَیْنِی حَتَّى اَقَامَنِی عَنْ یَمِیْنِهِ الخ

تشریح: مقتدی اگر ایک ہو تو وہ امام کی دائیں جانب مساوی ہو کر کھڑا ہو لیکن اس زمانہ کی حالت کے پیش نظر امام محمدؒ نے فرمایا کہ بالکل برابر کھڑا نہ ہو کیونکہ اس میں بے خیالی سے امام سے آگے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جائے گی لہذا اس طور پر کھڑا ہونا چاہئے کہ مقتدی کی انگلیاں امام کی ایڑی کے برابر ہوں اگر مقتدی واحد امام کی بائیں طرف کھڑا ہو جائے تو جمہور کے نزدیک مکروہ ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک مقتدی کی نماز صحیح ہی نہیں ہوگی اور یہی امام اوزاعی کی رائے ہے۔ نیز اگر پیچھے کھڑا ہو جائے تب بھی کراہت کے ساتھ نماز صحیح ہو جائے گی حتیٰ کہ امام شافعیؒ تو پیچھے کھڑا ہونے کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ اگر مقتدی دو ہوں تو عام جمہور امت کے نزدیک دونوں پیچھے صف بندی کر کے کھڑے ہوں۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ امام درمیان میں کھڑا ہوا اور دونوں مقتدی اسکے دائیں بائیں جانب کھڑا ہوا اور حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل تھا کہ اپنے دونوں شاگرد اسود، علقمہ کو دونوں جانب کھڑا کر کے آپ درمیان میں کھڑے ہو کر امامت کرتے تھے۔ جمہور کے پاس واضح اولہ موجود ہیں جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے بخاری، مسلم، نسائی میں اور ابن عباسؓ کی حدیث ہے نسائی میں اور ترمذی میں حضرت سرہ کی حدیث ہے۔ یہ تمام روایات دلالت کرتی ہیں کہ تین آدمیوں کی صورت میں امام آگے کھڑا ہو۔

اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل کی بہت تاویلیں ہو سکتی ہیں اور ہو سکتا ہے کہ کمرہ چھوٹا تھا تقدیم امام ممکن نہ تھا۔ یا حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس حضور ﷺ سے کسی مرتبہ اس صورت کا ثبوت موجود ہے تو حضور ﷺ کے فعل کی اقتداء کرتے ہوئے انہوں نے بھی ایک مرتبہ ایسا کیا۔ یا تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پیش نظر وہ حدیث ہے جو تلخیص الحمیر میں موجود ہے کہ جب ایک آدمی تنہا نماز پڑھتا ہے تو ایک فرشتہ اس کی دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب کھڑا ہو جاتا ہے۔ تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کا خیال کرتے ہوئے ایسا کیا۔ چوتھی بات یہ ہے کہ یہ صورت ناجائز تو نہیں بلکہ منع الکرہۃ جائز ہے۔ اسلئے ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک جائز پر عمل کیا فلا حرج فیہ

بَابُ الْإِمَامَةِ (امامت کا بیان)

امامت کا مستحق کون؟

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَكُونُ الْقَوْمُ أَقْدَرُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ الْخُشْيَ: اگر کسی مسجد میں امام متعین ہو یا کسی کے مکان میں جماعت ہو رہی ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ وہ متعین امام یا گھر والا (بشرطیکہ وہ امامت کا لائق ہو) امامت کا حقدار ہے خواہ متقدموں میں اس سے بڑا عالم موجود کیوں نہ ہو۔ اور جہاں کوئی متعین امام موجود نہ ہو اور حاضرین میں بہت آدمی امامت کے قابل موجود ہوں تو اس میں بحث ہوئی کہ کون زیادہ حقدار ہے تو امام احمد اور قاضی ابویوسف و بن سیرین کے نزدیک اقرآن زیادہ حقدار ہے اور امام شافعی گارج قول بھی یہی ہے اور جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ مالک، محمدؒ کے نزدیک افقہ، و اعلم زیادہ حقدار ہے اور یہی امام شافعی کا ایک قول ہے۔ فریق اول نے حدیث ابی مسعود رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا جس میں اقرآن (یعنی اچھی قرأت والے) کو زیادہ حقدار بتایا۔ جمہوریہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ بخاری شریف کی حدیث سے کہ آپ نے مرض الموت میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو امام مقرر کیا حالانکہ اس وقت حضرت ابی بن کعب موجود تھے جن کے متعلق خود حضور ﷺ نے فرمایا اقرأہم ابی بن کعب..... لیکن چونکہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اعلم و افقہ تھے جیسا کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، وکان ابو بکر رضی اللہ عنہ اعلمنا اسلئے آپ نے انکو امام بنایا تو معلوم ہوا کہ اعلم زیادہ حقدار ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قرأت کا تعلق صرف ایک رکن قیام کے ساتھ ہیں اور علم کا تعلق نماز کے ہر ہر جزء کے ساتھ ہے لہذا قیاساً اعلم زیادہ حقدار ہونا چاہئے۔

فریق اول کا جواب: یہ ہے کہ یہ ابتدائی زمانہ کا واقعہ ہے تاکہ لوگ امامت کی خواہش کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ قرآن کریم یاد کریں۔ جب لوگوں کے دلوں میں قرآن کریم کی محبت راسخ ہو گئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا یہی وجہ ہے کہ آپ نے مرض الموت میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو امام مقرر کیا۔ علامہ ابن الھمام نے یہ جواب دیا کہ حدیث ابی مسعود رضی اللہ عنہ میں اقرآسے اعلم مراد ہے کیونکہ پہلے زمانہ میں اقرآسی کو کہا جاتا تھا جو اعلم بھی ہوتا تھا۔ اور بر معونہ آریامہ میں جن قراء کو شہید کیا گیا تھا وہ اسی معنی کے اعتبار سے قراء تھے فقط تجوید جاننے والے نہیں تھے۔ اور فقہاء کرام کے درمیان جس اقرآ کے بارے میں اختلاف ہے اس سے مراد فقط تجوید یا قرآن پڑھنے والا ہے۔ لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

حضرت علامہ بنوری رحمہ اللہ نے عجیب ایک جواب دیا ہے کہ جس سے یہ حدیث احناف کی دلیل بن جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ یَا مَعْزُومَةُ الْقَوْمِ أَقْدَرُهُمْ کا مطلب یہ ہے کہ جب سب علم میں برابر ہوں تو اقرآ مستحق ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ بعد میں

فرمایا گیا اِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَلْيُكَلِّمُوهُمْ بِالسُّنَّةِ تَوْجِبَ يِهَاهُ قِرَاءَتٌ مِّنْ بَرَابَرٍ هُوْنَ كِي صَوْرَتٍ مِّنْ اَعْلَمَ كُو مُسْتَقْن كِهَا كِيَا تُو
لا محالاً پہلی صورت میں علم میں برابری کے وقت اقرأ کے مستحق امامت ہونے کا بیان ہونا چاہئے۔ لہذا اس سے فریق اول کا
استدلال درست نہیں۔

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي عَطِيَّةَ الْعُقَيْلِيِّ قَالَ: كَانَ مَالِكُ بْنُ الْحَوَيْرِثِ... مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يُكَلِّمُهُمْ وَلِيْلَهُمْ رَجُلٌ مِنْهُمْ
تشریح: امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسری مسجد یا دوسری قوم کے پاس جائے اور انکی امامت کرے تو یہ صحیح نہیں
ہے اگرچہ وہ لوگ اجازت دے دیں۔ جمہور ائمہ کے نزدیک اگر اجازت دے دیں تو بلا کراہت صحیح ہے اور اگر اجازت نہ
دیدیں تب بھی صحیح ہوگی البتہ خلاف اولیٰ ہے۔ امام اسحاقؒ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ حضرت مالک بن الحویرث
نے اجازت کے باوجود امامت نہیں کی اور حدیث مرفوعہ پیش کی کہ آپ نے مطلقاً منع فرمایا اجازت وغیرہ کی قید نہیں ہے۔
جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو مسعودؓ کی حدیث سے کہ اس میں اذن قوم و صاحب بیت کی صورت میں امامت کی
اجازت دی گئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ شرائط امامت جب موجود ہیں تو پھر امامت صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔
امام اسحاقؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مالک بن الحویرث نے احتیاط امامت نہیں کی۔ نیز سد ذرائع کیلئے
نہیں کی تاکہ دوسرا کوئی بغیر اجازت کے امامت نہ کرے اور حدیث کے اطلاق کو دوسری حدیث سے عدم اذن کے ساتھ مقید
کیا جائے گا تاکہ احادیث میں تعارض نہ رہے۔

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ ابْنِ عُمَرَ... فَلَا تَقْبَلُ مِنْهُمْ صَلَاةً... مَنْ تَقَدَّمَ قَوْمًا وَهُمْ لَمْ يَكْمُلُوا الْح
تشریح: اگر قوم میں سے اکثر دیندار آدمی کسی شرعی امور کی بنا پر دینی حیثیت سے امام کو برا سمجھیں تو امام کی نماز قبول نہیں ہو
گی۔ اگر امام نیک ہو شرعی اعتبار سے کوئی اشکال نہ ہو پھر بھی خواہ خواہ یا اپنی کوئی ذاتی غرض سے اس کو برا سمجھیں تو وہ قوم گنہگار
ہوگی اور ان کی نماز نہیں ہوگی۔ امام اور غیر کارہین کی نماز میں کوئی نقصان نہیں ہوگا۔

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ عُمَرَ وَابْنِ سَلَمَةَ... فَقَدْ مَوْنِي بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَنَا ابْنُ سَيْتٍ أَوْ سَبْعَ سِنِينَ الْح
تشریح: نابالغ کی امامت میں ائمہ کا اختلاف: امام شافعیؒ، بخاریؒ کے نزدیک نابالغ بچہ کی امامت صحیح ہے بشرطیکہ وہ
مميز ہو لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، احمدؒ، اسحاقؒ اور اوزاعیؒ رحمہم اللہ کے نزدیک بلوغ سے پہلے کسی کی امامت صحیح نہیں
امام شافعیؒ نے عمر و بن سلمہ کی حدیث سے استدلال پیش کیا کہ سات سال کی عمر میں انہوں نے اپنی قوم کی امامت کی۔ جمہور کی
دلیل ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے اِمَامُهُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَدِّيُّنَ مَوْثِقُونَ۔ یہاں امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو ضمن میں لینے والی قرار
دیا گیا اور ظاہر بات ہے چھوٹی بڑی کو ضمن میں نہیں لے سکتی اور صبح کی نماز نفل ہونے کی بنا پر چھوٹی ہے اور مقتدی کی نماز
فرض ہونے کی بنا پر بڑی ہے۔ لہذا اسکی نماز مقتدی کی نماز کیلئے مقفمن نہیں ہو سکتی بنا برین صبح کی امامت صحیح نہیں۔ دوسری
دلیل حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے لَا يُؤْمَرُ الْغُلَامُ حَتَّى يَحْتَلِمَ نِيْزًا مِنْ مَسْعُودٍؓ کا اثر ہے لَا يُؤْمَرُ الْغُلَامُ الَّذِي لَا تَجِبُ عَلَيْهِ
الْحُدُودُ رَوَاهُمَا الْإِمَامُ الْأَثَرَمُ فِي سَنَدِهِ۔ شوافع کی دلیل حدیث عمر و بن سلمہ کا جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ و حسن بصریؒ اسکو ضعیف
قرار دیتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ حضرات نئے مسلمان ہوئے تھے اور ابتدائی نماز پڑھ رہے تھے انکو یہ مسئلہ معلوم تھا

کہ جس کا قرآن زیادہ یاد ہے اسکو امام بنایا جائے بقیہ احکام نماز و امامت سے ناواقف تھے بنا بریں اسکو امام بنایا یہ ان کا اجتہاد تھا حضور ﷺ کی طرف سے کوئی تقریر نہیں تھی یہ وجہ ہے کہ ان کے چوتڑا کھول جانے کے باوجود نماز پڑھاتے رہے۔ اگر اس سے صبی کی امامت پر استدلال کیا جائے تو کاشف عورت کی امامت و نماز کی صحت پر بھی استدلال صحیح ہونا چاہئے حالانکہ وہ کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ لہذا کہنا پڑے گا کہ یہ سب کچھ ان کے اجتہاد سے تھا حضور ﷺ کی طرف سے تقریر نہ تھی لہذا یہ قابل استدلال نہیں۔

باب معالیٰ الإمامہ (امام کی ذمہ داری)

نماز کو بھاری نہیں بنانا چاہیے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: مَا صَلَّيْتُ وَرَاءَ إِمَامٍ وَإِنْ كَانَ لَيَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّغِيرِ فَيَحْفَظُ تَحَافُظًا أَنْ تُفْتَنَ أُمَةٌ
تشریح: یہاں سے ایک مسئلہ نکلتا ہے وہ ہے تطویل رکوع للجماعی (یعنی کسی کے انتظار میں امام کا رکوع کو لمبا کرنا) تو علامہ عینی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بعض شوافع کے نزدیک کسی کے ادراک رکوع کی خاطر امام کو اپنے معمول سے رکوع لمبا کرنا جائز ہے کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو مذکور ہے کہ ماں کی پریشان کی خاطر نماز کو مختصر کرنا جائز ہے تو عادت کی خاطر نماز کو دراز کرنا بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ اور یہ امام شعبی و حسن بصری کی رائے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ مالکؒ اکثر شوافع کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحب سے مروی ہے انی احشی علیہ امر اعظیما ای شرکا۔ باقی فریق اول نے بُكَاءِ الصَّغِيرِ کی بنا پر اختصار پر جو قیاس کیا وہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ اختصار میں قوم پر مشقت نہیں ہے اور تطویل میں قوم پر مشقت ہے۔ نیز اختصار میں غیر صلوٰۃ میں داخل کرنے کا شبہ نہیں اور تطویل میں غیر صلوٰۃ کو صلوٰۃ میں داخل کرنے کا شبہ ہے۔ بنا بریں پہلی صورت جائز ہے اور دوسری صورت جائز نہیں البتہ ار باب فتاویٰ لکھتے ہیں کہ امام کو کسی خاص مصلیٰ کا ارادہ نہ ہو اور قوم پر زیادہ مشقت نہ ہو تو جائز ہے اور خاص آدمی کے لئے جائز نہیں۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احتیاط یہ ہے کہ مطلقاً نہ کیا جائے کیونکہ اس میں اخلاص مشکل ہے۔

باب معالیٰ التأخیر (امام کی تاخیر کی ممانعت)

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ فَرَسًا... وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ الْح
تشریح: امام مالکؒ کے نزدیک قاعد امام کے پیچھے صحیح آدمی کی اقتداء صحیح ہی نہیں ہے بلکہ ان کیلئے ضروری ہے کہ کسی صحیح قائم تلاش کریں۔ اگر نہ ملے تو منفر د آؤ پڑھ لے۔ جمہور کے نزدیک اقتداء صحیح ہے البتہ کیفیت میں اختلاف۔ امام احمدؒ اسحاقؒ کے نزدیک مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر اقتداء کرنا ضروری ہے۔ ہاں اگر جلوس امام اثناء صلوٰۃ میں ہو تو پھر مقتدیوں کو بیٹھنا ضروری نہیں بلکہ قائم ہی رہے۔ امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ کے نزدیک مقتدیوں کو عذر نہ ہونے کی صورت میں کھڑا ہو کر اقتداء کرنا ضروری ہے۔ امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں امام شعبی کی حدیث سے لایو من احد بعدی جالساً رواہ الدارقطنی۔

امام احمدؒ، اسحاقؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے جس میں آپ نے صاف فرمایا وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے جس میں حضور ﷺ کی

مرض الموت کی نماز کا واقعہ ہے۔ کہ آپ بیٹھ کر نماز پڑھا رہے تھے لیکن صدیق اکبر ؓ اور دوسرے صحابہ کرام ؓ آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر اقتداء کر رہے تھے آپ نے بیٹھنے کا حکم نہیں دیا تو یہاں ایک تو نبی کریم ﷺ کی تقریر اور دوسرا صحابہ کرام ؓ کا اجماع یہ بالکل آخری واقعہ ہے تو معلوم ہوا کہ معذور امام کے پیچھے اقتداء صحیح ہے اور مقتدی کو کھڑا ہونا چاہئے۔ امام مالک نے شعبی کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں راوی جابر ؓ جعفی ہے اور وہ متروک ہے۔ لہذا یہ حدیث قابلِ صحت نہیں۔ امام احمد، اسحاقؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ ابتداء کا واقعہ ہے مرض الموت کے واقعہ سے منسوخ ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ إذا صلی جالساً کا مطلب یہ ہے کہ امام کو جس حالت میں بھی پاؤں شریک ہو جاوے، اگر قیام کی حالت میں پاؤں کھڑا ہو جاوے اور بیٹھنے کی حالت میں پاؤں بیٹھ جاوے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت انس ؓ کی حدیث نقل پر محمول ہے کیونکہ حضور ﷺ اپنے گھر میں نماز پڑھتے تھے۔ تو صحابہ کرام ؓ مسجد میں پڑھ کر عیادت کیلئے آتے تو دیکھا کہ آپ ﷺ نماز پڑھ رہے ہیں تو تبرکاً اقتداء کر لی تو ان کی نماز نقل تھی تو تشاکل امام کی خاطر اپنے بیٹھنے کا حکم دیا اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز بلکہ اولیٰ ہے۔ چنانچہ فتاویٰ قاضی جان میں ہے کہ تراویح میں اگر امام عذر کی بنا پر بیٹھ کر نماز پڑھے تو مقتدی کو بھی بیٹھ کر پڑھنا مستحب ہے۔ لہذا حدیث ہذا سے امام احمد، اسحاقؒ کا استدلال صحیح نہیں۔

جماعت کی فضیلت

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ... يَتَصَدَّقُ عَلَى هَذَا الْفَيْصَلِيِّ مَعَهُ فَقَامَ رَجُلٌ فَيُصَلِّي مَعَهُ
تشریح: حدیث ہذا میں جماعت ثانیہ پر روشنی پڑتی ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی مسجد میں امام متعین نہ ہو یا راستہ کی مسجد ہو تو اس میں تکرار جماعت جائز ہے اسی طرح مسجد سوق میں بھی تکرار جماعت جائز ہے۔ اسی طرح اگر محلہ کی مسجد جس کا امام و مؤذن متعین ہیں مگر وہاں غیر محلہ والوں نے جماعت پڑھ لی تو محلہ والوں کیلئے جماعت ثانیہ جائز ہے۔ اگر محلہ کی مسجد ہے جس میں امام و مؤذن متعین ہیں اور محلہ والوں نے ایک دفعہ جماعت پڑھ لی تو دوسروں کیلئے جماعت ثانیہ جائز ہے یا نہیں۔
جماعت ثانیہ کا حکم: تو اس میں اختلاف ہے۔ اہل ظواہر اور امام احمدؒ اسحاقؒ کے نزدیک مطلقاً جماعت ثانیہ جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ کے نزدیک صورت مذکورہ میں جماعت ثانیہ جائز نہیں مگر وہ تحریمی ہے۔ البتہ ہمارے قاضی ابو یوسف سے مروی ہے علی غیرہیۃ اولیٰ جماعت ثانیہ جائز ہے کہ محراب چھوڑ کر بغیر ندائی و بغیر اذان و اقامت جائز ہے۔ اہل ظواہر و احمد استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ نے جماعت ثانیہ کا حکم دید۔ دوسری دلیل حضرت انس ؓ کا واقعہ ہے جس کو امام بخاریؒ نے تعیناً ذکر کیا ہے جاء انس الى مسجد قد صلى فيه فاذا نوا و اقام و صلى جماعة اور تہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیس آدمیوں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل طبرانی نے معجم کبیر و اوسط میں حضرت ابو بکر ؓ کی روایت نکالی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحي المدينة يريد الصلوة فوجد الناس فقد صلوا فمال الى منزله فجمع اهلہ فصلی بهم اگر مسجد میں جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو آپ ﷺ مسجد ہی میں پڑھ لیتے لہذا آپ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرار جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل

ہے۔ دوسری دلیل صلوٰۃ خوف کی مشروعیت ہے اگر جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو آسان صورت یہ تھی کہ دو امام مقرر کر کے دو جماعت کر لی جاتی۔ اتنی گڑبڑ اباب و ذہاب جو منافی صلوٰۃ ہے کرنا نہ پڑتا تو معلوم ہوا کہ جماعت ثانیہ جائز نہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ دو ایک جزئی واقعہ کے سوا خیرہ حدیث میں ایسی کوئی مثال نہیں پائی جاتی کہ مسجد نبوی ﷺ میں تکرار جماعت کی گئی جو تھی بات یہ ہے کہ تکرار جماعت سے جماعت کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جماعت کا مقصد زیادہ سے زیادہ لوگ جمع ہو کر نماز پڑھیں اور مسلمانوں میں اتفاق و اتحاد، الفت و محبت پیدا ہو اور اسلام کا مظاہرہ ہو۔ اگر جماعت ثانیہ کی اجازت ہو تو پہلی جماعت کی تقلیل ہوگی اور کوئی اہمیت باقی نہیں رہے گی۔ اور تفریق بین کلمۃ المسلمین لازم آئے گی لہذا قیاساً بھی تکرار جماعت مکروہ ہونی چاہئے۔

مجوزین کی پہلی دلیل حدیث ابی سعید کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ ایک جزئی واقعہ ہے پھر یہ دو آدمیوں کی جماعت ہے اور بغیر تداعی تھی جو ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ پھر یہ مورد نزاع میں پیش نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ بحث ہے اس صورت میں جبکہ سب فرض پڑھنے والے ہوں اور یہاں صدیق اکبر ﷺ نفل پڑھنے والے تھے اور ایسی صورت میں سب کے نزدیک جائز ہے۔ علاوہ ازیں یہ ایک خصوصی واقعہ ہے خصوصیت کا احتمال ہے دوسری دلیل واقعہ انس رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مسجد طریق تھی چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں تصریح ہے یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی۔ اور مدینہ میں اس نام میں کوئی مسجد معروف نہیں تھی اس سے ظاہر ہوتا ہے یہ مسجد طریق تھی لہذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

نیز یہ اثر انس رضی اللہ عنہ کے دوسرے اثر سے معارض ہے بدائع میں ان سے روایت ہے ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا اذا فاتتھم الجماعة صلوا فادعی المذابیہ قابل استدلال نہیں۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ پہلی بیت کو بدل کر درمیان میں کھڑے ہوئے تھے جس کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں بعض صورتوں میں۔

باب من صلا کما مرّ لہ (دوم تہ نماز پڑھنے کا بیان)

الْحَدِیْثُ الثَّانِی: عَنْ زَیْدِ بْنِ الْأَسْوَدِ... إِذَا صَلَّیْتَ مَعَ ابْنِ بَخَالِکُمَا، ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ، فَصَلَّیَا مَعَهُمْ، فَإِنَّهُمَا نَافِلَةٌ أُلْحِ
تشریح: اگر کسی نے منفرداً نماز پڑھ لی پھر مسجد میں آکر دیکھا کہ جماعت ہو رہی ہے تو اب کیا کرے۔ تو امام شافعیؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک مغرب کے علاوہ بقیہ نمازوں میں شریک ہو سکتا ہے۔

احناف کے نزدیک صرف ظہر و عشاء میں شریک ہو سکتا ہے۔ بقیہ تینوں میں شریک نہیں ہو سکتا۔ یعنی جن نمازوں کے بعد نفل کی اجازت ہے ان کا اعادہ کر سکتا ہے اور جن کے بعد نفل کی اجازت نہیں ان میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اور مغرب میں اس لئے شریک نہیں ہو سکتا کہ یہ نماز نفل ہوگی اور تین رکعات نفل معبود فی الشرع نہیں۔ شوافع وغیرہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ فجر کا واقعہ ہے پھر حضور ﷺ نے مطلقاً فرمایا جس میں کوئی استثناء نہیں۔ احناف کی دلیل ایک توجہ بعد الفجر والعصر نماز کی ممانعت کی احادیث جو متواتر ہیں دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے۔ دارقطنی میں ان الذی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیت فی اہلک ثم ادركت الصلوۃ ففصلھا الا الفجر والمغرب نیز کتاب الآثار الحمد میں ابن عمر رضی اللہ عنہما

بَابُ السُّنَنِ وَفَهْمِهَا لَهَا (سننوں کی تفہیم کا بیان)

تشریح: علامہ ابن دقیق العید نے کہا کہ فرائض سے کچھ سنتیں مقدم کرنے کی حکمت یہ ہے کہ انسان کے دنیوی امور میں مشغول ہونے کی وجہ سے نفس میں ایسی ایک کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو حضور ﷺ قلبی اور خشوع و خضوع سے بعد پیدا کرنے والی ہوتی ہے اور خشوع و خضوع ہی نماز کی روح ہے۔ تو جب فرائض سے پہلے کچھ سنتیں و نوافل پڑھی جائیں تو نفس عبادت سے مانوس ہو جائے گا اور خشوع و خضوع کی حالت پیدا ہو جائے گی اور فرائض کو بہترین حالت کے ساتھ ادا کرے گا۔ نیز فرائض میں بسا اوقات نقص پیدا ہوتا ہے تو سنن و نوافل سے اس کی تلافی کی جاتی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے قال الرب انظرو اهل لعبدي من تطوع فيكمل به ما انتقص من الفريضة۔ بنا بریں فرائض سے پہلے اور بعد میں سنتیں اور نوافل رکھی گئیں۔ پھر ان میں سب سے آگے سنت سنت فجر ہے۔ پھر بعد الظھر کی دو رکعت پھر بعد المغرب دو رکعت پھر بعد العشاء کی سنت پھر قبل الظھر کی سنت ان کے علاوہ بقیہ سنتیں موقوفہ نہیں ہیں۔ پڑھے تو ثواب ہے نہ پڑھے تو کوئی حرج نہیں۔ قبل الظھر کے علاوہ بقیہ سنتوں کی تعداد میں کوئی اختلاف نہیں صرف قبل الظھر کی تعداد میں اختلاف ہے۔ شوافع کی ایک روایت میں دو رکعت ہیں اور ایک روایت میں چار رکعات ہیں مگر دو سلام سے۔ پہلی روایت رائج ہے اور یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ احناف اور مالکیہ کے نزدیک چار رکعات ہیں ایک سلام سے یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ شوافع کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث

ہے صحیحین میں صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتیں قبل الظهر۔ احتاف کی دلیل ایک توام حبیبہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں اُنہما قَبْلَ الظُّهْرِ کا ذکر ہے دوسری حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا کی حدیث ہے بخاری ابو داؤد میں کان لا یدع اربعاً قَبْلَ الظُّهْرِ نیز حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی بھی حدیث ہے جس میں قَبْلَ الظُّهْرِ چار رکعات کا ذکر ہے۔ چونکہ یہ سنتیں آپ گھر میں ادا کرتے تھے لہذا گھر والوں کی روایت اس بارے میں زیادہ راجح ہوگی۔ باقی ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُم نے جن دور کعتوں کا ذکر فرمایا ہو سکتا ہے یہ تحیۃ المسجد تھی، اور ابن جریر طبری نے فرمایا کہ حضور ﷺ کی عام عادت تھی چار رکعات پڑھنے کی تھی جن کو عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا، علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ، ام حبیبہ نے بیان فرمایا۔ اور کبھی کبھی دور کعت پڑھتے تھے۔ جن کو ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُم نے بیان کیا۔

جمعہ کی سنتیں

الْمَدَنِيُّ الشَّيْخُ: عَنْ ابْنِ عُثْمَرَ..... لَا يُصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ حَتَّى يُتَصَرَّفَ فَيُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ فِي بَيْتِهِ

تشریح: امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک دور کعت بعد الجمعة سنت موکدہ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چار رکعات ہیں۔ امام شافعیؒ و احمدؒ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی حدیث ہے من کان منکم مصلیاً بعد الجمعة فليصل اربعاً اور دوسری روایت ہے اذا صلي احدكم الجمعة فليصل بعدھا اربعاً واما مسلم۔ حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُم کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ہماری حدیث قوی ہے جو قانون کی حیثیت رکھتی اور ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُم کی حدیث فعلی ہے جس میں خصوصیت کا احتمال ہے۔ ہو سکتا ہے حضور ﷺ کو تھکان وغیرہ کا کوئی عذر تھا بنا بریں دور کعت پر اختصار نہ کر لیا فلا یستدل بہ۔

الْمَدَنِيُّ الشَّيْخُ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُقْفَلٍ..... صَلُّوا قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ الْخ

رکعتیں قبل المغرب کے بارے میں تفصیلی بیان گزر چکا ہے۔ فلا نعبده

باب صَلَاةِ اللَّيْلِ (رات کی نماز یعنی تہجد کا بیان)

عشاء اور فجر کے درمیان گیارہ رکعت

الْمَدَنِيُّ الشَّيْخُ: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي..... إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً الْخ

تشریح: حضور ﷺ کی صَلَاةِ اللَّيْلِ کی تعداد رکعات کے بارے میں مختلف روایات آئی ہیں زیادہ سے زیادہ سترہ کی روایات ہے اور کم سے کم سات کی روایت ہے۔ اسکی تفصیل یوں ہے کہ رات جاگنے کے بعد پہلے ہلکی دور کعت پڑھتے تھے پھر آٹھ رکعات پڑھتے تھے یہی اصل تہجد ہے۔ پھر تین رکعت وتر پڑھتے تھے پھر دور کعت پڑھتے تھے جو توالیع وتر ہیں پھر اذان فجر کے بعد دور کعت سنت پڑھتے تو جنہوں نے سترہ کہا انہوں نے سب کو شمار کیا اور جنہوں نے پندرہ کہا انہوں نے سنت فجر کو چھوڑ دیا کیونکہ یہ اختتام رات کے بعد ہے اور جنہوں نے تیرہ کہا انہوں نے تہجد سے پہلے دور کعت کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے گیارہ کہا انہوں نے بعد الوتر رکعتیں خفیفتین کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے نویاسات کہا انہوں نے وتر کی تین رکعت اور تہجد کی چھ یا چار رکعت کو شمار کیا۔ یا تو ہر ایک نے اپنی اپنی رویت کے اعتبار سے روایت کی اور بعض کہتے ہیں کہ وسعت وقت و تنگی وقت کی بنا پر خود حضور ﷺ سے کم و بیش پڑھتا ثابت ہے۔

الحديث الشريف: وَعَنْهَا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى رَكَعَتَيِ الْفَجْرِ فَإِنْ كُنْتُ مُسْتَبْقِظَةً حَدَّثَنِي وَإِلَّا اِصْطَجَعَ **تشریح:** ابن حزم کے نزدیک سنت فجر کے بعد کچھ دیر لیٹنا واجب ہے اسکے علاوہ فرض صحیح نہیں ہوگی اور ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا بھی یہ عمل ہے، اور امام مالکؒ وسعید بن المسیب وسعید بن جبیر کے نزدیک یہ بدعت ہے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک سنت ہے۔ احناف کے مختلف اقوال ہیں سب سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر رات میں تہجد پڑھ کر طبیعت میں تعب و تھکان پیدا ہو جائے تو اسکو دور کرنے کیلئے اپنے گھر میں ذرا لیٹنا مستحب ہے۔ مسجد میں لیٹنا جائز نہیں اور حضور ﷺ کی بھی عادت یہی، مسجد میں لیٹنا کبھی ثابت نہیں۔ نیز اگر ساری رات سوتا رہا پھر بھی سنت فجر کے بعد لیٹنا ہے تو یہ خلاف سنت ہے۔ ابن حزم نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے دلیل پیش کی: اِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ الرُّكَعَتَيْنِ قَبْلَ الصُّبْحِ فَلْيُضْطَجِعْ عَلَى يَمِينِهِ ابْدُوهُ۔ امام مالک وغیرہ استدلال کرتے ہیں حضرت ابن مسعود اور ابن عمرؓ کے آثار سے کہ وہ حضرات اس کو مکروہ و بدعت قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ واحمدؒ استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہؓ کے آثار سے کہ اگر وہ بیدار ہوتی تو باتیں فرماتے ورنہ ذرا لیٹ جاتے تو معلوم ہوا واجب نہیں بلکہ سنت و مستحب ہے۔ ابن حزم نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں عبدالواحد راوی متکلم فیہ ہے۔ یا تو اس میں صیغہ امر استحباب کیلئے ہے بقرینہ عدم مداومت النبی ﷺ امام مالکؒ وغیرہ نے ابن مسعود، ابن عمرؓ کے آثار سے بدعت پر جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اثر صحابہ قابل استدلال نہیں۔ یا تو انہوں نے مداومت اور مسجد میں لیٹنے کو بدعت کہا مطلقاً بدعت نہیں کہا۔

بَابُ الْقَصْدِ فِي الْعَمَلِ

بغیر عذر بینہ کر نفل پڑھنے والے کو آدھا ثواب ملتا ہے

الحديث الشريف: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ... إِنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَّى قَاعِدًا أَقَلُّهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا أَقَلُّهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ

تشریح: حدیث ہذا کے مراد و مصداق میں ایک بڑا اشکال ہوتا ہے کہ اس سے مفترض مراد ہے یا تنفل اگر مفترض مراد ہو تو دو صورتیں ہیں آیا صحیح و تندرست مراد ہے یا مریض اگر صحیح مراد ہو تو حدیث کا پہلا جزء صحیح ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھنا چاہیئے۔ لیکن بقیہ دونوں جزء صحیح نہیں ہوتے کیونکہ بغیر عذر فرض نماز قاعد آؤنا صحیح ہی نہیں ہوتی چہ جائیکہ نصف اجر ملے۔ حالانکہ حدیث میں نصف اجر کا وعدہ ہے۔ اور اگر مفترض مریض مراد ہو تب بھی مطلب صحیح نہیں ہوتا کیونکہ مریض کو قاعد آؤنا نماز نماز پڑھنے سے پورا اجر ملتا ہے حالانکہ حدیث میں نصف کا وعدہ ہے۔ اگر اس سے تنفل مراد ہے تو مریض ہونے کی صورت میں قاعد آؤنا نماز پڑھنے میں کامل اجر ملے گا اور اگر صحیح مراد ہے تو پہلے دونوں جزء تو صحیح ہوتے ہیں کہ قائم پڑھنا افضل ہے اور قاعد پڑھنے میں نصف اجر ملے گا لیکن تیسرا جزء صحیح نہیں ہوتا کیونکہ بغیر عذر لیٹ کر نفل نماز پڑھنا، حسن بصریؒ کے سوا کسی کے نزدیک جائز نہیں حالانکہ حدیث بتا رہی ہے کہ اس کو قاعد کا نصف اجر ملے گا۔ تو اس اشکال کو دفع کرنے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا کہ وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا اکثر احادیث میں نہیں ہے لہذا یہ جملہ مدرج من الراوی ہے کوئی اعتبار نہیں لہذا پہلے دونوں حصے درست ہیں اور اس سے مراد تنفل غیر معذور ہے۔ لہذا اب معنی ٹھیک ہو جائیں گے۔ کہ بلا عذر قاعد افضل پڑھنے

میں نصف اجر ملے گا۔ لیکن یہ توجیہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مدرج من الراوی کی کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ سب سے بہترین توجیہ وہ ہے جو علامہ خطابی اور حافظ ابن حجر نے کی ہے اور حضرت شاہ صاحب نے بہت پسند فرمایا کہ اس حدیث کا مصداق ایسا مفترض معذور ہے جس کو شریعت نے بیٹھ کر یا لیٹ کر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن وہ مشقت اور تکلیف کر کے کھڑا ہو سکتا ہے تو اگر وہ تکلیف گوارا کر کے قائماً نماز پڑھ لے تو اپنی نماز کے اعتبار سے زیادہ ثواب کا مستحق ہو گا۔ اگر بیٹھ کر پڑھے تو اپنے اعتبار سے آدھا ثواب ملے گا۔ اگرچہ دوسروں کے اعتبار سے پورا اجر ملے گا۔ اس طرح کوئی ایسا معذور ہے کہ شریعت نے لیٹ کر نماز کی اجازت دی ہے مگر مشقت برداشت کر کے بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے۔ تو اس کو بیٹھ کر نماز پڑھنے میں زیادہ اجر ملے گا اور لیٹ کر پڑھنے میں اس کا آدھا ملے گا۔ تو یہ پورا ونصف خود مصلیٰ کی اعتبار سے ہے ورنہ دوسروں کے اعتبار سے تو ہر حال میں پورا اجر ملے گا۔ اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے موطا مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث سے اور مسند احمد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ یہ حدیث آپ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جبکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شدید بخار میں مبتلا تھے اور بیٹھ کر نماز پڑھ رہے تھے تو معلوم ہوا کہ حدیث مذکور کا مصداق معذورین ہیں۔

باب الوتر (نماز وتر کا بیان)

مسئلہ وتر حدیث کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے بنا بریں علمائے کرام نے اسکے بارے میں مستقل کتابیں لکھیں جن کا ذکر دورہ حدیث شریف میں آئے گا، اور چند وجوہ سے وتر میں اختلاف ہے۔

بحث اول: پہلا مسئلہ: وتر کی حیثیت: اسکے حکم کے بارے میں کہ آیا یہ واجب ہیں یا سنت؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر سنت مؤکدہ ہیں اور یہی ہمارے صاحبین کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے اور یہی سلف میں سے ایک جماعت کا مسلک ہے جن میں حسن بصریؒ بھی ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کی دلیل طلحہ بن عبید اللہ کی حدیث ہے جس میں مسائل کے سوال پر آپ نے فرمایا يُحْتَسِبُ صَلَواتُ ابْنِ الْوُتْرِ وَاللَّيْلَةِ پھر اس کے سوال پر هَلْ عَلَى غَيْرِهِمْ آپ نے فرمایا إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ بِهَا مسلم۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی نماز ضروری نہیں بلکہ تطوع ہے۔ دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اسکی نہ اذان ہے اور نہ اقامت اور نہ اس کا کوئی مستقل وقت ہے یہ سب سنیت کی علامت ہے۔

وجوب وتر پر امام ابو حنیفہؒ کی بہت سی دلیلیں ہیں: سب سے پہلی دلیل ترمذی میں خارجہ بن حدافہ کی حدیث ہے: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم صلوة هي خير من حمور النعم الوتر۔ یہاں چند وجوہ سے وجوب وتر پر استدلال ہوتا ہے۔ کہ وتر کو اللہ تعالیٰ کی طرف بنسبت کی اور اللہ کی طرف فرض کی نسبت ہوتی ہے۔ اور سنت کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوتی ہے تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وتر فرض ہو لیکن خبر واحد کی بنا پر ہم نے فرض نہیں کہا بلکہ واجب کہا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ائمہ کے معنی زیادہ کرنا اور مزید مزید علیہ کی جنس سے ہوتا ہے۔ اور یہاں مزید علیہ صلوٰۃ خمسہ ہیں جو فرض ہیں لہذا مزید وتر بھی فرض ہونا چاہیئے تھا مگر خبر واحد کی بنا پر واجب ہوا۔ دوسری دلیل ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن

بریدہ کی حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منائین دفعہ فرمایا تو یہاں حق بمعنی واجب ہے پھر نہ پڑھنے کی صورت میں فلیس منا فرمایا یہ وجوب کی بین دلیل ہے۔

تیسری دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں ان الله وتر یحب الوتر فاوتروا یا اہل القرآن یہاں صیغہ امر سے حکم دیا گیا جس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ چوتھی دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے۔ ترمذی میں قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن وتر او نسيه فليصله اذا أصبح او ذكره اس میں قضا کا حکم دیا گیا اور قضا واجب کی ہوتی ہے سنت کی قضا نہیں ہوتی۔

ائمہ ثلاثہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں فرائض اعتقاد یہ کا بیان ہے اور وتر کو ہم فرض اعتقادی نہیں کہتے۔ یا تو یہ حدیث وجوب وتر سے پہلے کی ہے۔ دوسری دلیل حدیث علیؓ کا جواب یہ ہے کہ اس میں فرضیت کی نفی کی گئی وجوب کی نفی کی گئی۔ چنانچہ کصلوتکم المکتوبہ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں۔ اور ہم بھی وتر کو صلوة خمسہ کی طرح فرض قرار نہیں دیتے کہ اسکا منکر کافر ہو جائے۔ انکی عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اذان اقامت فرض اعتقادی کیلئے ہوتی ہے۔ پھر چونکہ یہ عشاء کے تابع ہے اس کیلئے اسکی اذان و اقامت کافی ہے لہذا اس سے عدم وجوب وتر پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

وتر کی رکعتیں

الْحَدِيثُ الْيَتَرَفُ: عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنِي مَثْنِي، فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمْ الصُّبْحَ صَلَّى رَكْعَةً وَاحِدَةً، تَوَيَّرُ لَهُ مَا قَدْ صَلَّى

رکعات وتر میں ائمہ کا اختلاف: وتر کی رکعات کے بارے میں سخت اختلاف ہے۔ چنانچہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ دو تشهد اور ایک سلام سے وتر کی تین رکعات ہیں اور وتر مستقل ایک نماز ہے تہجد کے تابع نہیں۔ اور ایک رکعت سے وتر جائز نہیں بلکہ ایک رکعت کوئی نماز ہی نہیں۔ اور شوافع کے نزدیک وتر کی حقیقت الایثار ما قد صلی من صلوة اللیل اس لئے انکے نزدیک وتر صلوة اللیل کے تابع ہے۔ تو ان کے نزدیک افضل تو یہ ہے کہ دو سلام سے تین رکعت پڑھی جائے لیکن اسکے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ وتر ایک رکعت سے لے کر گیارہ رکعت تک جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ دو سلام سے تین رکعت پڑھی جائیں اور بقیہ صورتیں بھی جواز کے تحت ہیں۔ اور حنابلہ کے نزدیک ایک رکعت سے وتر ہوگی۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ ان ظاہر روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں اوتر برکعة سے لے کر اوتر باحدی عشرہ رکعة تک کے الفاظ آتے ہیں۔ جیسے حضرت ابن عمر، عائشہ ابن عباسؓ وغیرہم کی روایات ہیں۔ نیز حضرت ابن عمر، وابن عباسؓ رحمہ اللہ عنہما کی روایات اوتر برکعة و احدہ من اخر اللیل سے بھی انکا استدلال ہے۔ امام مالکؒ جو تین رکعات دو سلام سے کہتے ہیں اس کیلئے مرفوع حدیث سے کوئی دلیل نہیں صرف حضرت ابن عمرؓ کا عمل ہے کہ وہ دو سلام سے تین رکعات پڑھتے تھے پھر فرماتے تھے ہکذا کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلہ رواة الطحاوی۔

تثلیث وتر پر احناف کے پاس بہت سی دلائل ہیں یہاں اختصاراً چند لیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی دلیل: حضرت عائشہؓ رحمہ اللہ عنہا کی حدیث ہے مستدرک حاکم میں قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث لا

یسلم الا فی اخرهن۔

دوسری دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے نسائی میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یسلم فی رکعتی الوتر۔

تیسری دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث۔

چوتھی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ، وقل یا ایہا الکافرون، وقل هو اللہ احد فی رکعتی رکعتی اسی مضمون کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی مروی ہے۔

پانچویں دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے بخاری شریف میں یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنهن و طولهن ثم یصلی ثلاثاً۔

چھٹی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث۔ پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مغرب کو وتر نہایت کہتے تھے اور وتر کو تر لیل کہتے تھے۔ اور وتر لیل کو وتر نہایت کہتے تھے۔ اور مغرب کی نماز تین رکعات ہیں ایک سلام سے لہذا وتر لیل بھی ایک سلام سے تین رکعات ہوں گی۔ چنانچہ طحاوی میں ابو خلاہ سے مروی ہے کہ سالت ابا العالیۃ عن الوتر فقال علمنا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الوتر مثل صلوۃ المغرب۔

علاوہ ازیں ہمارے پاس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بہت آثار ہیں چنانچہ حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر، حضرت علی، ابن مسعود، ابن عباس، حذیفہ، انس، ابی بن کعب رضوان اللہ علیہ وغیرہم جلیل القدر صحابہ کرام داخل ہیں۔ وہ ایک سلام سے تین رکعات وتر کے قائل تھے۔ یہ سب آثار طحاوی مصنفہ عبدالرزاق، مصنفہ ابن ابی شیبہ میں مذکور ہیں۔ نیز فقہائے سبعہ مدینہ کا مذہب بھی یہی تھا چنانچہ طحاوی میں ابو الزناد سے روایت ہے کہ اثبت عمر بن عبد العزیز الوتر بالمدينة بقول الفقهاء ثلاثاً لا یسلم الا فی اخرهن اور مستدرک حاکم میں یہ ہے تین رکعات وتر امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وتر تھے۔ وعنه اخذ اهل المدينة۔

آخر میں ایسی ایک حدیث پیش کرتے ہیں جو تین رکعات وتر پر بمنزلہ مہر ہے وہ یہ ہے کہ ترمذی میں مناقب انس رضی اللہ عنہ میں روایت ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ ثابت بنائی سے فرمایاخذ عنی انک لن تأخذ عن احد او ثقی منی انی اخذتہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو أخذ عن جبرائیل وجبرائیل عن اللہ پھر تاریخ ابن عساکر میں ہے کہ اس موقع پر انس رضی اللہ عنہ نے جو احکام بتائے ان میں یہ بھی ہے اوتر بثلاث رکعات۔ تو اب گویا تین رکعات وتر خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کیا گیا اب اس میں کیا شبہ رہا۔

مذکورہ بالا روایات مرفوعہ و آثار صحابہ سے واضح طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ وتر ایک سلام سے تین رکعات ہیں ان کے علاوہ اور بہت سے احادیث ہیں جو ہم نے خوف طوالت ترک کر دیا۔

جواب: شوافع نے جو حدیث الوتر رکعت من آخر اللیل سے استدلال کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب ہے پہلے ایک شفعہ کے ساتھ۔ ایک اور رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے یہ مطلب نہیں کہ ایک رکعت منفرد اچڑھی جائے۔ اور اسکی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بھی ہیں اور وہ وتر کی تین رکعات بسلام

واحد کے قائل ہیں۔ اسی طرح فَاِذَا خَشِيَ اَحَدُكُمْ الصُّبْحَ صَلَّى رُكْعَةً وَاحِدَةً، تَوَيَّرَ لَكُمْ مَا قَدْ صَلَّى كَايَہ مطلب ہے کہ یہی آخری رکعت در حقیقت ماقبل کی تمام رکعات کو دہرانے والی ہے۔ اسلئے اس پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ یہی ایک رکعت مستقل ایک نماز ہے کیونکہ ایک رکعت نماز شریعت میں معبود نہیں ہے۔ کما تال ابن الصلاح لم یثبت فعلا الا قصصا بواحدة بلکہ آپ نے اس سے منع فرمایا۔ چنانچہ ابن عبدالبر نے تمہید میں حضرت ابوسعید الخدریؓ کی حدیث نکالی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عن البتیراء ان یصلی الرجل رکعة واحدة یتوہبھا۔

لہذا ایک رکعت وتر کی نفی ہو گئی، اور جن روایت میں اوتر بجمع، اوتر بتسع وغیرہ آیا ہے اس سے صلوٰۃ اللیل اور وتر کے مجموعہ مراد ہے چونکہ دونوں ایک ساتھ پڑھی جاتی تھی اسلئے ایک ساتھ سب پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا۔ ورنہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی نماز کبھی پانچ رکعات ہو اور کبھی نو کبھی گیارہ رکعات ہوں۔

فیصلہ کن بات یہ ہے کہ حضور ﷺ کی صلوٰۃ اللیل اور وتر کے روایت کرنے والے بہت صحابہ کرامؓ ہیں جن میں مشہور حضرت عائشہ، ام سلمہ اور حضرت ابن عمر، ابن عباسؓ ہیں اب ہمیں دیکھنا ہے کہ کن کی روایت فیصلہ کن ہوگی تو ظاہر بات ہے کہ جو ہمیشہ قریب سے حضور ﷺ کی نماز دیکھنے والے ہو ان کی روایت فیصلہ کن ہوگی تو حضرت عائشہ اعلمہ بوتر رسول اللہ ﷺ ہیں اور وہ ساری زندگی حضور ﷺ کے ساتھ رہی پھر انکے علوم و ذہانت کی کمالت، پھر ذوق علم ہر وقت علمی سوال کرتی تھی۔ جسکی بنا پر آپ ﷺ نے انکو موفقتہ لقب عنایت فرمایا تھا اور آپ وتر کے وقت انکو جگاتے تھے۔ بقیہ حضرات نے دو ایک دفعہ دیکھا اسلئے عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جو روایت کریں اسی کو فیصلہ کن بنایا جائے اور وہ ایک سلام سے تین رکعات روایت کرتی ہیں۔ پھر تعامل صحابہ تابعین بھی اسکی تائید کرتا ہے۔ لہذا روایہ دورایہ ایک سلام سے تین رکعت کی ترجیح ہوگی۔

امام مالکؒ نے جو ابن عمرؓ کے عمل سے استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اگرچہ اپنے فعل کو حضور ﷺ کی طرف منسوب کیا مگر روایت میں یہ نہیں ہے۔ کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دو سلام سے تین رکعات پڑھتے ہوئے دیکھا یا کہتے ہوئے سنا۔ لہذا صرف انکے عمل سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔ جبکہ اسکے مقابلہ میں بہت احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ موجود ہیں۔

حضور ﷺ کے تہجد اور وتر کا پورا نقشہ

الْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ: عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: اَنْطَلَقْتُ اِلَى عَائِشَةَ..... وَیُصَلِّیْ تَسْعَ رَكَعَاتٍ، لَا یَجْلِسُ فِیْهَا اِلَّا فِی الْقَامَةِ... ثُمَّ یَسْلُمُ تَسْلِیْمًا اِلَیَّ

تشریح: یہ دونوں حدیث شوافع و حنابلہ اور مالکیہ کیلئے آسان ہیں لیکن احناف کیلئے مشکل ہو گئیں۔ کیونکہ انکے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نہ دو رکعت پر بیٹھتے تھے نہ چار رکعت پر بلکہ پہلی حدیث میں پانچ رکعات پر بیٹھنے کا ذکر ہے، اور دوسری حدیث میں نویں رکعت میں سلام کا ذکر ہے۔ تو احناف کی طرف سے پہلی جواب یہ ہے کہ در حقیقت یہاں تین رکعت وتر کی ہیں اور دو رکعت نفل ہیں اور جلوس سے جلوس طویل مراد ہے جو دعاؤ ذکر کیسے ہوتا ہے۔ نفس تعدہ کی نفی نہیں تو مطلب یہ ہوا کہ وتر کے بعد دعاؤ ذکر کیلئے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ بعد کی دو رکعت نفل کے بعد دعاؤ ذکر کے بعد طویل جلوس ہوتا تھا اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اسکا مطلب یہ ہے کہ ان میں صرف آخری دو رکعت جو نفل ہیں وہ بیٹھ کر پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ دو رکعت وتر سے پہلے کی ہیں اور جلوس سے جلوس سلام مراد ہے اور دوسری حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہاں صرف جلوس وتر و سلام وتر کو بیان کرنا مقصد ہے اس سے پہلے نوافل کے جلوس و سلام سے تعرض نہیں کیا گیا۔ کیونکہ سائل نے صرف حقیقت وتر کے بارے میں سوال کیا تھا اور کسی دوسرے کے بارے میں نہیں پوچھا تھا چنانچہ مسلم شریف میں سعد بن ہشام کے الفاظ یہ ہیں ابی بنی عن و تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انہوں نے حقیقت وتر کو واضح کر دیا کہ دوسری رکعت پر آپ کا جلوس بغیر سلام ہوتا تھا اسی کو حدیث میں ثامنہ سے تعبیر کیا گیا اور تیسری رکعت کا جلوس مع سلام ہوتا تھا اس کو حدیث میں تا۔ سے تعبیر کیا گیا کیونکہ اس سے پہلے نفل ہوتی تھی اور یہی احناف کا مذہب ہے لہذا اب کوئی اشکال نہیں رہا۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم وهو قاعد۔

وتر کے بعد دو رکعت کا ثبوت اگرچہ بخاری و مسلم سے ہے لیکن اس پر بعض کبار اصحاب حدیث و فقہاء نے اعتراض کیا۔ چنانچہ امام مالک نے ان دو رکعت سے انکار کیا اور امام احمد فرماتے ہیں۔ انی لا افعلہما ولا امنع من فعلہما اور امام ابو حنیفہ و شافعی سے اس بارے میں کچھ مروی نہیں ہے، اور امام بخاری نے اگرچہ اس حدیث کی تخریج کی ہے لیکن اس پر کوئی باب قائم نہیں کیا اور انکا باب نہ باندھا علامت ہے عدم پسندگی پر اور اسکی وجہ یہ ہے کہ صحیحین میں مشہور روایات ہیں اجعلوا اخر صلواتکم باللیل و ترا۔ نیز مشہور روایات سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ کی آخری نماز رات کی وتر نماز ہوتی تھی۔ تو جب حضور ﷺ کے قول و فعل سے ثابت ہو کہ رات کی آخری نماز وتر ہونی چاہئے تو پھر وتر کے بعد دو رکعت کیسے پڑھی جائے گی۔ لیکن جب صحیح احادیث سے ان دو رکعت کا ثبوت ہے تو پھر کوئی توجیہ نکالنی چاہیئے جس سے دونوں میں تطبیق ہو جائے تو بعض حضرات نے یہ توجیہ کی کہ جن روایات میں اجعلوا اخر صلواتکم باللیل و ترا آیا ہے وہ استحباب پر محمول ہے، اور دو رکعت کا پڑھنا بیان جواز کیلئے ہے، اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ جب یہ دونوں رکعت وتر سے متصل پڑھی جاتی ہیں تو حکماً وتر میں شامل کر لیا گیا بنا بریں اجعلوا اخر الخ کے منافی نہیں ہوئی۔

وتر کی قضاء

الْمَدَنِيَّةُ الشَّيْخُ : عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَامَ عَنِ الْوُتْرِ أَوْ نَسِيَهُ فَلْيَصِلْ إِذَا ذَكَرَ أَوْ إِذَا اسْتَيْقَظَ

تشریح: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اسلئے اسکی قضا بھی نہیں۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ واجب ہے اسلئے اسکی قضا واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے پاس خاص کوئی دلیل نہیں ہے۔ وہی دلائل ہیں جو عدم وجوب کیلئے تھیں، اور احناف کی طرف سے جوابات بھی وہی ہیں جو پہلے گزر چکے ہیں اور وجوب قضا پر احناف کی دلیل مذکور حدیث ہے جو قضا پر صریح دال ہے۔

دو رکعتوں سے ایک رکعت ملا کر وتر بنانے کا واقعہ

الْمَدَنِيَّةُ الشَّيْخُ : عَنْ نَافِعٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ ثُمَّ انْكَشَفَ فَرَأَى أَنَّ عَلَيْهِ لَيْلًا فَشَفَعَ بِوَاحِدَةٍ الْخ

تشریح: بعض سلف جن میں امام اسحاق ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے اول رات میں وتر پڑھ لی پھر رات میں اٹھا اور نفل پڑھنے کا ارادہ کیا تو پہلے وتر کو نقص کر دے اور اسکی صورت یہ ہے کہ تنہا ایک رکعت پڑھ کر پہلے وتر کے ساتھ ملا دے تاکہ

وہ شفع ہو جائے۔ پھر نفل پڑھتا رہے اس کے بعد آخر میں وتر پڑھ لے تاکہ حضور ﷺ کے قول اجعلوا اخر صلواتکم باللیل و تراپہ عمل ہو جائے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی مذہب تھا۔

لیکن جمہور ائمہ نقض وتر کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ بغیر نقض جتنے چاہے نوافل پڑھتے رہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ وسط لیل میں وتر پڑھتے تھے پھر نوافل پڑھتے اور آخر لیل میں بھی پڑھتے تھے۔ نیز ترمذی میں طلق بن علی کی حدیث ہے لا وئد ان فی لیلۃ ینزیہ قیاس کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ پہلی وتر کے بعد بہت ہی حدیث کلام وغیرہ واقع ہوا جو منافی صلوٰۃ ہے۔ پھر آخری لیل کی ایک رکعت کو اول رات کی نماز کے ساتھ ملانا خلاف عقل ہے۔ باقی اجعلوا اخر الخ کے بارے میں ہم نے پہلے کہہ دیا کہ استحباب پر محمول ہے۔

باب الثلوث (قوت نازلہ کا بیان)

حضور اکرم ﷺ کا قنوت نازلہ پڑھنا

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَدْعُوَ عَلَى أَحَدٍ أَوْ يَدْعُوَ لِحَدٍ فَكَثَّرَتْ بَعْدَ الرَّكْعَةِ الْخَمْسَةِ قُنُوتَ كَيْدٍ مَعْنَى آتے ہیں جسکی تفصیل پہلے گزر چکی۔ یہاں ذکر اور دعا مخصوص مراد ہے۔ قنوت کی دو قسمیں ہیں ایک وتر میں قنوت پڑھنا اور دوسری قنوت نازلہ جو کسی مصیبت کے وقت پڑھی جاتی ہے۔ قنوت وتر میں تین مسئلے مختلف فیہا ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قنوت وتر پورے سال مشروع ہے یا صرف رمضان کے نصف آخر میں، تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک صرف رمضان کے نصف آخر میں پڑھی جائے گی پورے سال نہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف پورے رمضان میں پڑھی جائے گی۔ احناف کے نزدیک پورے سال قنوت پڑھی جائے گی کسی زمانہ کے ساتھ خاص نہیں شوافع و حنابلہ کی دلیل ابو داؤد کی حدیث ہے کہ اُن عمرو جمع الناس علی ابی بن کعب ولا یقنطہم الا فی النصف الباقی (من رمضان) وفی روایان ابی بن کعب امہم وکان یقنط فی النصف الباقی من رمضان نیز ترمذی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ وہ رمضان کے نصف آخر میں قنوت پڑھتے تھے۔ احناف کی دلیل حسن بن علی کی حدیث ہے ترمذی میں علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوقت الخ اس میں رمضان وغیر رمضان کی قید نہیں تو معلوم ہوا کہ پورے سال پڑھی جائے گی۔ دوسری دلیل حضرت عمرو بن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اھم قالوا راعینا صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فکنت قبل الرکوع یہاں بھی کسی زمانہ کی تخصیص نہیں ہے۔ تیسری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے انہ کان یقنط فی السنۃ کلھا کما فی الجمع الزوائد نیز جہاں بھی قنوت کا ذکر آیا ہے وہاں کان یقنط کے الفاظ ہیں جو استمرار پر دلالت ہیں۔ نیز قیاس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ پورے سال پڑھی جائے کیونکہ جب وتر پورے سال میں اور جمع ارکان و ادعیہ بھی پورے سال میں تو اسکی قنوت بھی پورے سال ہوگی۔ کسی زمانہ کے ساتھ تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ شوافع حضرات نے حضرت ابی اور علی رضی اللہ عنہما کے اثر سے جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں قنوت سے طول قیام مراد ہے کہ عام زمانہ کی بہ نسبت رمضان کے آخر میں قیام لمبا ہوتا تھا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ قنوت قبل الرکوع ہے یا بعد الرکوع تو شافعیہ اور حنابلہ بعد الرکوع کے قائل ہیں اور حنفیہ قبل الرکوع کے قائل ہیں یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ شوافع و حنابلہ استدلال پیش کرتے ہیں۔ سوید بن غفلہ کی حدیث سے قال سمعت اباہکرو عمرو و عثمان و علی رضی اللہ عنہما یقولون قننت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی آخر الوتر یرواہ الدار القطنی اور بعد الرکوع ہی آخر وتر ہے۔

دوسری دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے متدرک حاکم میں علمنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر اذا رفعت رأسی ولم یبق الا السجود اللہم اھدنی الخ تیسری دلیل حضرت علیؓ کا اثر ہے ترمذی میں کان یقننت بعد الرکوع۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے طبرانی میں جس میں یہ الفاظ ہیں و یجعل القنوت قبل الرکوع۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی ایسی روایت ہے۔ دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے تمہید الخطیب میں قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قننت فی الوتر قبل الرکوع۔

تیسری دلیل ابی بن کعب کی حدیث ہے ابن ماجہ میں انه علیہ السلام کان یوتر فیقننت قبل الرکوع۔ چوتھی دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ کی حدیث ہے ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقننون فی الوتر قبل الرکوع۔

اس کے علاوہ اور بہت سی دلائل ہیں۔

شوافع کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں آخر وتر سے مراد تیسری رکعت ہے باقی قبل الرکوع یا بعد الرکوع ہے اسکا ذکر وہاں نہیں وہ دوسری روایات میں مذکور ہے۔ دوسری اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس قنوت سے دعا مراد نہیں بلکہ طویل قیام مراد ہے یا اس سے قنوت نازلہ مراد ہے اور قنوت نازلہ میں ہم بھی بعد الرکوع کے قائل ہیں۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے وتر میں کہ کونسی دعا پڑھنی چاہئے تو شوافع کے نزدیک اللہم اھدنی فیمن ھدیت الخ پڑھنا افضل ہے اور احناف کے نزدیک اللہم انا نستعینک الخ پڑھنا افضل ہے فریقین کے نزدیک دونوں میں سے جو کسی دعا پڑھ لی جائے وتر ادا ہو جائے گا۔ لہذا دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہمارے احناف نے اللہم انا نستعینک الخ کو اسلئے ترجیح دی کہ وہ اشبہہ بالقراءان ہے حتیٰ کہ علامہ سیوطی نے اتقان میں لکھا ہے کہ یہ قنوت جو حنفیہ پڑھتے ہیں قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کا نام سورۃ خلع و حقد تھا۔ پھر ان کی تلاوت منسوخ ہو گئی لیکن دعائے قنوت میں رکھ لیا گیا اسلئے احناف نے اس کے مستقل احکام و آداب لکھے کہ جنب اور حیض و نفاس والی عورت نہیں پڑھ سکتے ہیں۔

صاحب بحر ابن نجیم اور علامہ ابن الصمام کی رائے یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو جمع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور ہمارے امام محمد کہتے ہیں کہ دعائے قنوت کیلئے کوئی مخصوص دعا نہیں ہے جو کسی دعا چاہے پڑھ لے بشرطیکہ کلام الناس کے مشابہ نہ ہو۔

دوسری قنوت نازلہ ہے۔ اس کے بارے میں امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک فجر میں دوسری رکعت کے رکوع کے بعد پورے سال قنوت نازلہ پڑھی جائے گی۔ حنابلہ و احناف کے نزدیک تمام سال قنوت نازلہ نہیں ہے بلکہ جب مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو تو پھر قنوت فجر میں پڑھی جائے گی۔ پھر یہاں حنفیہ کی تین روایات ہیں ایک روایت یہ ہے کہ صرف فجر میں

پڑھی جائے گی۔ دوسری یہ ہے کہ صلوٰۃ جہریہ میں پڑھی جائے گی۔ تیسری روایت میں یہ ہے کہ سب نمازوں میں پڑھی جائے گی۔ تو ان تینوں روایات میں تطبیق یوں ہے کہ اگر مصیبت بہت زیادہ ہے تو تمام نمازوں میں پڑھی جائے۔ اور اگر اس سے کم ہو تو صرف جہری نمازوں میں پڑھی جائے اور اگر بہت خفیف مصیبت ہو تو صرف فجر میں پڑھی جائے۔ شوافع نے دلیل پیش کی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین یفرغ من صلوٰۃ الفجر من القرۃ لیکبر ویرفع اللہم انج الولید بن الولید الخ ہوا مسلم، دوسری دلیل براء بن عازب کی حدیث ہے ابو داؤد میں قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الفجر۔

امام ابو حنیفہ و مالک کی دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے طحاوی میں و مسند برار میں قال لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الفجر الا شہر اثم ترکہ۔ دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے فی کتاب الخطیب کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یقنت فی الفجر الا اذا اراد ان یدعو علی أحدہ او لاحد۔

تیسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مستدرک حاکم میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یقنت فی صلوٰۃ الصبح الا ان یدعو لقومہ اور علی قوم۔

چوتھی دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصبح الا شہراً۔ نیز ابن ابی شیبہ میں ہے ان ابابکر و عمر و عثمان کانوا یقنتون فی الفجر (اذالم تنزل نازلۃ) ان تمام روایات سے واضح طور پر ثابت ہو گیا کہ فجر میں قنوت پر مداومت نہیں تھی بلکہ کسی کیلئے دعا یا کسی کیلئے بدعا کرنے کا ارادہ ہوتا تب پڑھتے۔ جواب: انہوں نے جتنی حدیثیں پیش کیں ان سے صرف قنوت پڑھنا ثابت ہو رہا ہے۔ مداومت ثابت نہیں ہوتی فلا یستدل بہا۔

باب فیما یرفعہ رمضان (ماہ رمضان میں تراویح کا بیان)

واضح ہو کہ اکثر علماء کے نزدیک قیام رمضان سے صلوٰۃ تراویح مراد ہے چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں۔ والمراد بقیام رمضان صلوٰۃ التراویح اور علامہ کرمائی نے توافقان میں اجماع نقل کیا جیسا کہ وہ فرماتے ہیں کہ اتفقوا علی ان المراد بقیام رمضان صلوٰۃ التراویح (فتح الباری ج ۴ ص ۲۱۷)۔

اب تراویح کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین رات جماعت کے ساتھ تراویح پڑھائیں، پھر چھوڑ دیا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے شوق و اصرار پر یہ عذر پیش فرمایا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں پڑھتا رہوں تو ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تم پر فرض کر دے پھر تم ادا نہ کر سکو اور گناہ کے مستحق بنو لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور منفرد آگھر میں تراویح پڑھتے تھے۔ کیونکہ روایات کثیرہ میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان شریف میں دوسرے مہینوں کی راتوں سے زیادہ نوافل پڑھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس سے تراویح ہی مراد ہوگی، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش تھی کہ تراویح جماعت سے پڑھی جائے اور تو لا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی بہت ترغیب دی۔ چنانچہ فرمایا میں قام رمضان ایمانا واحتسابا غفر لہما تقدم من ذنبہ۔

اسی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا کہ تراویح کی کوئی جماعت قائم نہیں کی گئی پھر حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا

انہوں نے بھی کوئی انتظام نہیں کیا کیونکہ انکے سامنے خلافت کی مہمات تھیں اور ہر جیش اسامہ کا بھیجنا تھا ایک طرف مرتدین سے لڑنے کی تیاری تھی ایک طرف مدعیان نبوت سے غمنا تھا اور یہ سب امور یقیناً تراویح سے اہم تھے۔ مزید بریں ان کو بہت کم عرصہ ملا تھا۔ بنا بریں وہ تراویح کا کوئی خاص انتظام نہ کر سکے۔ پھر حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو اسکی ابتدا میں بھی معاملہ ایسا ہی چلتا رہا پھر جب خارجی انتظامات سے کچھ اطمینان ہو گیا تو خلافت کے دوسرے سال اس کی طرف توجہ دی تو ایک دن مسجد کی طرف نکلے دیکھا کہ لوگ تنہا تراویح پڑھ رہے ہیں۔ تو افسوس کر کے فرمایا کہ کاش ان سب کو ایک امام کے پیچھے جمع کر دیتا تو بہتر ہوتا چنانچہ حضرت ابی بن کعب کو امام بنا کر تراویح کی جماعت قائم کی تو پہلے آٹھ رکعت کی تعلیم دی پھر بارہ کی پھر بیس اور اسی بیس رکعات پر تراویح کا استقرار ہو گیا اور اسی پر تمام صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا۔ کسی نے اس پر نکیر نہیں کی اور اسی پر جمیع امت کا اجماع و عمل ہوا اور اسی پر ائمہ اربعہ کا عمل ہے حتیٰ کہ امام مالکؒ کے نزدیک چھتیس یا اکتالیس رکعات ہیں تو ملاحظہ فرمائیں کہ یہ معاملہ حضرت عمرؓ کا جاری کردہ ہے اور اجماع امت اس بات پر ہے کہ حضرت عمرؓ کا تشریحی مزاج تھا پھر ایک خلیفہ راشد کی سنت ہے پھر حضور ﷺ کی طرف سے قولاً ترغیب ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے پاس حضور ﷺ کی طرف سے ضرور کوئی امر موجود ہو گا جو ہم تک نہیں پہنچا ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں سألت ابا حنیفۃ عن التراویح و ما فعله عمر فقال التراویح سنة موکل و لم یتخرصه عمر و لم یکن فیہ مبتدع امن تلقاء نفسه و لم یأمر به الا عن اصل لہ و بعد من رسول اللہ ﷺ اور ہو سکتا ہے وہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کو حافظ ابن حجر نے المطالب العالیہ میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالہ سے نقل کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة یہ حدیث ہم تک اگرچہ صحیح سند کے ساتھ نہیں پہنچی لیکن مؤید بالا اجماع والتعال ہونے کی بنا پر اس میں قوت آگئی۔ لہذا قابل استدلال ہے۔

اور اگر ہم مان بھی لیں کہ حضور ﷺ کی طرف سے کچھ ثابت نہیں صرف حضرت عمرؓ نے اپنی طرف سے اپنی رائے سے کیا تب بھی سنت ہو گی اور اس پر عمل کرنا ضروری ہو گا۔ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین پھر تمام صحابہ کرامؓ و ائمہ عظام کا اجماع ہے اسکے بعد بھی بیس رکعات تراویح کا جو انکار کرے گا اسکو ہم معاند و ضدی کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے کیا یہ ممکن ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ اور جمہور امت و محدثین کرام غلطی پر چل رہے ہیں اور حضور ﷺ کے خلاف عمل کر رہے ہیں اور یہ شذمۃ قلیلة صحیح چل رہے ہیں اور یہ عامل بالسنة ہو گئے، حاشا و کلا اعاذنا اللہ منہم۔

باقی حضرت عمرؓ کا نعمت البدعة هذه کہنا یہ بدعت لغوی ہے اصطلاحی بدعت نہیں کیونکہ اصطلاحی بدعت تو وہ ہے جو صحابہ کرامؓ کے بعد ایجاد ہوئی۔ یا یہ مراد ہے کہ اگر یہ بدعت ہوتی تو بدعت حسنہ ہوتی لیکن یہ بدعت ہی نہیں بلکہ عین سنت ہے اور منشاء نبی کریم ﷺ ہے۔

باب صلوٰۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز کا بیان)

حضور ﷺ نے صلوٰۃ الفتح کی آٹھ رکعات ادا فرمائیں

لِلْحَدِيثِ الشَّرِيفِ: عَنْ أُمِّ هَانِئٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ بَيْتَهَا يَوْمَ فَتَحِ مَكَّةَ، فَأَعْتَسَلَ

وَصَلَّى ثَمَانِيَّ رَكَعَاتٍ، فَلَمْ أَرِ صَلَاةً قَطُّ أَحَفَّ مِنْهَا، غَيْرَ أَنَّهُ يُعْمُ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ... وَذَلِكَ طَسَعِي

تشریح: صلوٰۃ الضحیٰ چاشت کی نماز ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوة کبریٰ کے بعد اور زوال سے پہلے پڑھے جاتے ہیں۔ تہجد کی مانند اسکی کوئی حد مقرر نہیں دو سے لے کر بارہ تک پڑھنا ثابت ہے۔ عام فقہاء اور محدثین کی رائے یہ ہے کہ ضحیٰ اور اشراق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اشراق طلوع شمس سے ذرا بعد پڑھی جاتی ہے اور ضحیٰ اس سے ذرا تاخیر کر کے پڑھی جاتی ہے۔

سب سے پہلے ان دونوں میں فرق کیا علامہ سیوطیؒ اور علی قسطلیؒ نے کہ دونوں دو مستقل نمازیں ہیں اور اس پر حضرت علیؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے۔ صلوٰۃ ضحیٰ کے بارے میں احادیث قولیہ صحیح ہیں لیکن احادیث فعلیہ قلیل اور نادر ہیں۔ نیز ضعیف اور متعارض بھی ہیں۔ اور امام ہانی کی اس حدیث مذکور کے بارے میں بہت سے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ صلوٰۃ ضحیٰ نہیں تھی بلکہ صلوٰۃ فتح بطور شکر یہ تھی۔ حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے صلوٰۃ ضحیٰ نہیں پڑھی صرف حالت سفر میں کبھی کبھی پڑھی۔ یا حضر میں ایسے دن پڑھی جس دن صلوٰۃ اللیل میں تخفیف کی تھی۔ صحابہ کرامؓ کی روایات اس بارے میں مختلف ہیں۔ چنانچہ ابن عمر بدعت کہتے ہیں اور حضرت عائشہؓ اللہ تعالیٰ عنہا سے دو قسم کی روایات ہیں اثبات بھی ہے اور نفی بھی ہے۔ چنانچہ مسلم شریف میں روایت ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ اربعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ان سے روایت ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سجد الضحیٰ نیز مسلم میں بھی نفی کی روایت ہے۔

ادھر علامہ عینی نے بچپیں صحابہ کرامؓ سے اسکا ثبوت پیش کیا اور ابن العربی نے صلوٰۃ ضحیٰ کو انبیاء سابقین کی نماز قرار دیا لہذا ابن عمرؓ کے بدعت کہنے کو مداومت یا مسجد میں پڑھنے پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ اللہ تعالیٰ عنہا کی نفی بھی مداومت پر محمول ہوگی۔ کیونکہ حضور ﷺ سے مداومت ثابت نہیں چنانچہ ترمذی شریف میں ہے عن ابی سعید قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ حتی نقول لا یدعها ویدعها حتی نقول لا یصلیها اسلئے اکثر علماء حنفیہ وشافعیہ اسکو مستحب اور سنت غیر مؤکدہ کہتے ہیں۔

باب صلوٰۃ السفر (نماز سفر کا بیان)

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ سفر کی وجہ سے دو رکعت اور تین رکعات والی نماز میں قصر نہیں ہوتا۔ نیز اس میں بھی اتفاق ہے کہ رابعیہ نماز سفر کی وجہ سے قصر ہو کر ثانیہ بن جاتی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ آیا یہ قصر عزیمت ہے یا رخصت۔

فقہاء کرام کا اختلاف: تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام کرنا عزیمت ہے اور یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے، اور احناف کے نزدیک قصر عزیمت ہے ابتدا ہی میں سفر کیلئے دو رکعت فرض ہوئی اور یہی مالکؒ کا مشہور قول ہے۔

ثمرہ اختلاف: اس صورت میں نکلے گا کہ کسی نے چار رکعت پڑھ لی اور تعدہ اولیٰ نہیں کیا تو شافعیہ کے نزدیک نماز ہو جائے

گی، اور احناف کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ دو رکعت پر بیٹھنا فرض تھا وہ ترک کر دیا۔
دلائل: شوافع حضرات دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے جس میں کہا گیا ہے کہ قَلْبَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ۚ۔ اس میں کہا گیا کہ قصر میں کوئی حرج نہیں ہے یہ رخصت پر دال ہے تو معلوم ہوا کہ اتمام عزیمت ہے۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے نسائی میں اعتمدت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدينة الى مكة حتى اذا قدمت المدينة قالت يا رسول الله باني انت وامي قصرت وانصمت وافطرت وصمت قال احسنت يا عائشة وما عاب علي تو اگر اتمام جائز نہ ہوتا تو آپ نے کیسے تحسین فرمائی۔ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے دارقطنی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتعم۔ چوتھی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و عائشہ رضی اللہ عنہا اتمام کرتے تھے اور یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے تھا کسی نے نکیر نہیں کی اگر اتمام جائز نہ ہوتا تو یہ حضرات کیسے اتمام کرتے اور صحابہ کرام کیسے خاموش رہتے۔

احناف کے بہت سے دلائل ہیں سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ ذخیرہ احادیث میں کہیں بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے حالت سفر میں اتمام کیا تو اتمام افضل ہونا تو درکنار اگر کراہت کے ساتھ بھی جائز ہوتا تو بیان جواز کیلئے ایک دفعہ بھی اتمام ثابت ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ اتمام جائز ہی نہیں۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے۔ بخاری میں الصلوة اول ما فرضت رکعتان فاقرت صلوٰۃ السفر و انت صلوٰۃ الحضر اس سے صاف معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعت تخفیف کی بنا پر نہیں بلکہ اپنے فرضہ اصلیہ پر برقرار رکھی گئی ہیں لہذا وہ عزیمت ہے رخصت نہیں۔ تیسری دلیل حضرت ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے ابن ماجہ میں قال اس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ السفر رکعتین و هما تمامہ غیر قصر۔ چوتھی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے نسائی میں قال ان الله فرض الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربعاً وفي السفر ركعتين۔ پانچویں دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں صلوٰۃ السفر رکعتان غیر قصر على لسان نبيكم۔ ان تمام روایت سے معلوم ہوا کہ سفر میں قصر عزیمت ہے رخصت نہیں ان کے علاوہ اور بہت سی دلیلیں ہیں بخوف ملائ ترک کر دی گئی۔

جوابات شوافع: آیت کریمہ کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت صلوٰۃ خوف کے بارے میں ہے اور قصر سے قصر فی کیفیت مراد ہے۔ قصر فی الکمر مراد نہیں اور اس کا قرینہ سامنے کی آیت ہے اِنْ يَخْضَعُوا لَكَ خِطْمُ اَنْ يَفْتَتِحُكَ كَيْدٌ ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک خوف کے ساتھ مشروط نہیں ہے ابن جریر و ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا اور حضرت مجاہد اور دوسرے حضرات سے یہی تفسیر منقول ہے۔ لہذا یہ آیت مسئلہ متنازع فیہا سے بالکل متعلق نہیں ہے اگر اس سے قصر فی السفر ہی مراد ہو تب بھی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ لاجنح کے لفظ سے عدم وجوب ثابت نہیں ہو گا جیسا کہ سنی بین الصفا والمروة کے بارے میں یہی لفظ آیا ہے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَتَخَوَّفَ يَهْتَمُّ۔ حالانکہ شوافع کے نزدیک بھی یہ فرض ہے۔ باقی اس لفظ کو اسلئے لایا گیا تاکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دل سے یہ شبہ دور ہو جائے کہ ہمیشہ چار رکعات پڑھ کر اتمام کے عادی ہو گئے اب قصر سے شاید ثواب کم ملے گا تو ان کی تطییب خاطر کے لئے نفی جنح کی تصریح کی۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم اور

ابن حبان وغیرہ نے اس پر کلام کیا حتیٰ کہ ابن تیمیہ نے تو کہہ دیا ہذا کذب علی عائشہ ولم تکن عائشہ تصلي بخلاف صلوة النبي صلى الله عليه وسلم وسائر الصحابة۔ کیونکہ حضور ﷺ نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ جواب دیا جائے گا کہ چونکہ آپ نے آجکل کر کے پندرہ دن سے زائد اقامت کی لیکن آپ نے اقامت کی نیت نہیں کی اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے خیال کیا کہ شاید آپ نے اقامت کی نیت کر لی اسلئے اتمام کیا تو عدم علم پر احسن فرمایا۔ ان کے فعل کی تقریر مقصود نہ تھی۔ یا یہ کہا جائے کہ لطیف طریقہ سے انکار ہے کہ میں متبوع ہوں اور تو تابع ہے مجھے پوچھے بغیر اجتہاد سے کام کیا وہ بہت اچھا کیا تو یہ انکار ہے تقریر نہیں ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بعض محدثین کرام کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اگر صحیح مان لیں تو اس کا مقصد یہ ہے کہ حضور ﷺ سے دونوں قسم کی نمازیں ثابت ہیں۔ تین مراحل سے کم سفر ہو تو اتمام کرتے تھے اگر زیادہ مسافت کا سفر کرتے تو قصر ہی کرتے۔ چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وعائشہ رضی اللہ عنہا وایلیہم السلام کے اتمام کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ انکے پاس اتمام کی کوئی دلیل نہیں تھی۔ ورنہ ضروری پیش کرتے۔ اب ان کے پاس کیا تاویل تھی ان سے صراحت کچھ مروی نہیں ہے۔ البتہ لوگوں نے کچھ تاویلات ذکر کی ہیں۔ بعض نے کہا کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ میں گھر بنالیا تھا، اور بعض نے کہا کہ انہوں نے اقامت کی نیت کر لی تھی اور بعض نے کہا کہ قصر کرنے سے بدوی لوگ اصل فرض دور کعت سمجھ لیں گے۔ ان وجوہات کی بنا پر وہ اتمام کرتے تھے۔ بہر حال شوافع وحنابلہ کے پاس قصر کی رخصت اور اتمام کی عزیمت پر کوئی صریح دلیل نہیں ہے لہذا احناف کا مذہب رائج ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

اقامت کی مدت کتنی ہے؟

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَنَسٍ قَالَ : خَوَّجْنَا نَعْرَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ... أَقَمْنَا بِهَا عَشْرًا
تشریح: کتنے دن اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اس بارے میں بہت اقوال ہیں مگر تین قول مشہور ہیں۔ (۱) امام احمد اور داؤد ظاہری کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اتمام ضروری ہے۔ امام شافعی و مالک کے نزدیک چار دن کی نیت کرنے سے اتمام ضروری ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کے نزدیک پندرہ دن کی اقامت کی نیت کرے تو اتمام کرے۔ اس بارے میں کسی کے پاس کوئی صریح صحیح حدیث مرفوع نہیں البتہ آثار صحابہ ملتے ہیں۔

امام احمد و داؤد ظاہری نے یہ دلیل پیش کی کہ حضور ﷺ نے مکہ میں چار دن کی اقامت کی اور قصر کیا تو معلوم ہوا کہ اس سے زائد اقامت کی جائے تو اتمام کرنا پڑے گا۔ امام شافعی و مالک نے دلیل پیش کی کہ آپ نے مکہ میں تین دن کی اقامت کی اور قصر کرتے رہے تو معلوم ہوا کہ اس سے زائد اقامت کرنے سے اتمام کیا جائے گا۔ ظاہر بات ہے کہ یہ دلیلیں نہایت کمزور ہیں کیونکہ ان سے صرف چار دن یا تین دن کی اقامت کا حکم معلوم ہوا زائد کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ البتہ ترمذی شریف میں سعید بن المسیب کا ایک اثر ہے کہ اذا قام اربعاً اصل اربعاً لیکن ان سے دوسرا ایک اثر منقول ہے۔ پندرہ دن کا حکم امام محمد بن الحسن نے کتاب الحج میں نکالا اذا قدمت ببلدة فاقمت خمسة عشر يوماً فاقم الصلوة لئلا تجب تعرض ہو گیا تو قابل استدلال نہ رہا۔

احناف کے پاس اس بارے صحیح آثار موجود ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ہے کتاب الآثار للحماد میں قال اذا كنت

مسافر اوطنت نفسک علی اقامۃ خمسۃ عشر يوماً فافهم الصلوٰۃ و ان کنت لاتدری فاقصر الصلوٰۃ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر ہے طحاوی شریف ہیں۔ اذا قدمت بلدة وانت مسافر و فی نفسک ان تقيم خمسۃ عشر يوماً فاکمل الصلوٰۃ بہا و ان کنت لاتدری متى تظعن فاقصر ہا۔ یہی اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے چونکہ یہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ ہے اسلئے صحابہ کے اقوال حکما مرفوع ہیں۔ بنا بریں مذہب احناف کی ترجیح ہوگی۔

جمع بین الصلوتین کا حکم

الْحَدِيثُ الْمَشْرُفُ: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ إِذَا كَانَ عَلَى ظَهْرِ سَبِيلٍ وَيَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ

تشریح: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ظہر و عصر کے درمیان اور مغرب و عشاء کے درمیان عذر کی بنا پر جمع حقیقی جائز ہے۔ اجمالی طور پر ان کا آپس میں اتفاق ہے لیکن پھر تفصیلات میں اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض نے سفر کو عذر قرار دیا۔ اور بعض نے مرض کو اور بعض نے سفر و مطر کو۔ پھر جمع کی دو صورتیں ہیں ایک جمع تقدیم کہ مغرب کے وقت میں عشاء کو پڑھا جائے۔ اور عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے۔ دوسری جمع تاخیر کی کہ ظہر کو عصر کے وقت پڑھا جائے اور مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے۔ لیکن امام بخاری رحمہ اللہ نے جمع تقدیم کا انکار کیا اور ابوداؤد نے کہا لم یصح حدیث فی جمع التقدیم۔

ائمہ کا اختلاف: احناف کے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں ہے سوائے عرفہ اور مزدلفہ کے البتہ جمع صوری و فاعلی جائز ہے۔ کہ پہلی کو بالکل آخری وقت میں پڑھا جائے اور دوسری نماز کو بالکل اول میں پڑھا جائے۔
دلائل: ائمہ ثلاثہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں جس میں جمع کا ذکر ہے۔

دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے مسلم شریف میں کان اذا جدد به السيد جمع بین المغرب والعشاء بعد ان تغيب الشفق۔ توجب مغرب بعد غیوبہ الشفق پڑھا گیا تو جمع حقیقی ہی ہوگی۔

تیسری دلیل۔ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد و ترمذی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوة اذا ارتحل قبل ان تریغ الشمس اخر الظهر حتی یجمعا الی العصر یصلهما جمیعاً ثم سار۔ انکے علاوہ اور بہت سی حدیثیں ہیں جن میں جمع کا ذکر ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی بہت دلیلیں ہیں قرآن کریم اور احادیث کلیہ اور تعامل امت امام صاحب کے اولہ ہیں۔ اما القرآن قوله تعالى إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى النَّاسِ مَبْنًى مِّنْ قَبْلُ كَيْتَابًا مَّقْشُورًا فَمَنْ أَتَىٰ فِيهَا غَفْلًا مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ فَسَوَاءٌ لَّهِ مَا يَفْعَلُ۔ پہلے جائز نہیں اور انتہا بھی ہے کہ اس سے تاخیر کرنا جائز نہیں۔

دوسری آیت خُفِّظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ۔

تیسری آیت قَوْلُ لِلْمُصَلِّينَ الَّتِي بَيْنَ هُمَا عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ۔

ان تمام آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات مقررہ ہیں اور انکی محافظت واجب ہے اور خلاف ورزی باعث عذاب ہے۔ یہ آیت قطعی الثبوت والدلالة ہیں، اور اخبار احاد اسکا مقابلہ نہیں کر سکیں خصوصاً جبکہ ان میں صحیح توجیہ کی گنجائش بھی

موجود ہے۔ نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے بخاری شریف میں ماہر ایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ بغير میقاتھا الاصلوتین۔

جواب مسئلہ شوافع وغیرہم، جب قرآن کریم اور احادیث متواترہ سے اوقات کی تحدید ثابت ہے اور اخبار احاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے۔ ان دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین کے وہ تمام واقعات جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان میں جمع حقیقی مراد نہیں بلکہ جمع صوری مراد ہے۔ اور جمع صوری مراد ہونے پر بہت قرآن موجود ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نماز مغرب پڑھ کر ذرا انتظار کر کے عشاء کی نماز پڑھتے، اسی طرح ابو داؤد شریف میں روایت ہے کہ نافع فرماتے ہیں ان مؤذن ابن عمر قال الصلوٰۃ قال سرسر حتی اذا کان قبل غیوب الشفق فصلی المغرب ثم انتظر حتی اذا غاب الشفق فصلی العشاء اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس میں جمع صوری مراد ہے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تفسیر بھی اس پر دلالت کرتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں آخر الظهر وعجل العصر۔ و آخر المغرب وعجل العشاء، رواہ النسائی۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہما کے شاگرد ابو الشفاء بھی جمع صوری مراد لیتے ہیں۔ کما فی مسلم اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت ہے ترمذی میں جس میں یہ ہے کہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظهر والعصر و بین المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر۔ یہاں بغیر کسی عذر سفر و مرض و مطر کے جمع کا ذکر ہے۔ اور ان کے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں لہذا جمع صوری مراد لینے پڑے گی۔ خود ابن حجر نے فتح الباری میں اس کا اعتراف کیا۔ بنا بریں دوسری روایت میں جمع صوری مراد لینے میں کیا حرج ہے تاکہ جمع نصوص قرآن و حدیث کے درمیان تطبیق ہو جائے۔ البتہ مسلم شریف میں ابن عمر ص کی حدیث کا ایک طریق ہے جس میں یہ الفاظ ہیں جمع بین المغرب والعشاء بعد ان یغیب الشفق اس سے تو جمع حقیقی صاف ظاہر ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد شفق غروب ہونے کے قریب ہے چنانچہ دار قطنی کی روایت میں حتی اذا کا دیغیب الشفق کے الفاظ اس پر دال ہیں۔ لہذا جمع صوری ہونے میں کوئی اشکال نہیں عن ابن عمر کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلته حیث توجہت بہ ویوی اہماء ویوتر علی راحلته فرض نماز سواری پر کسی کے نزدیک جائز نہیں الا بعد شریہ۔ اور نفل نماز حالت سفر میں بالاتفاق جائز ہے۔ سواری جس طرف بھی متوجہ ہو البتہ امام شافعی کے نزدیک تحریم کے وقت استقبال قبلہ ضروری و واجب ہے۔ اور بقیہ ائمہ کے نزدیک تحریم کے وقت بھی استقبال ضروری نہیں البتہ مستحب ہے۔ امام شافعی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اراد ان یتطوع فی السفر استقبل بواقته القبلة ثم صلی حیث توجہت رکابہ رواہ ابو داؤد و احمد۔ جمہور کی دلیل ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلته حیث توجہت بہ۔

نیز جب پوری نماز غیر قبلہ کی طرف پڑھنا جائز ہے تو افتتاح بھی غیر قبلہ کی طرف جائز ہوگا۔ کیونکہ افتتاح اور دوسرے اجزاء کے درمیان دوسرے احکام میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے استحباب مراد ہے۔ یا اس میں اتفاق طور پر استقبال قبلہ ہوا تھا۔

پھر امام ابو یوسف اور اہل ظواہر کے نزدیک حضر میں سواری پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے کیونکہ ان احادیث میں سفر کی قید نہیں

ہے جمہور کہتے ہیں کہ بعض روایات میں سفر کی قید ہے جیسا کہ بخاری شریف میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے یصلی فی السفر علی راحلہ لئلا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ وترو علی الراحلہ کے بارے میں۔ سوائے ثلاثہ کے نزدیک سواری پر وتر پڑھنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں بلکہ زمین پر اتنا ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے جس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے انہ کان یصلی علی راحلہ ویوتر علی الارض۔ وزعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔ اور یہی حدیث مسند احمد میں بھی موجود ہے۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما زمین پر وتر پڑھتے تھے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ سواری پر وتر پڑھنا اس زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ وتر کے بارے میں زیادہ تاکید نہیں تھی کما قال الطحاوی۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیل ہے۔ اور اگر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی تمام احادیث کا استقصاء کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صلوٰۃ اللیل پر بھی وتر کا اطلاق کرتے تھے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی عذر، مطر و کچھڑ کی بنا پر زمین پر اتنا نہ سکے۔ بنا بریں سواری پر وتر پڑھے تو جب اتنے احتمالات ہیں اس سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔

فصر کی مسافت کی حد

المحدث الثوري: عن مالك بن عتبة أن ابن عباس كان يقصر في الصلاة... قال مالك: وذلك ما روي عن ابن عباس

تشریح: کتنی مسافت میں قصر جائز ہے اس بارے میں علمائے کرام میں اختلاف ہے۔ بعض اہل ظواہر سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کرتے بلکہ مطلق سفر ہی قصر کیلئے کافی ہے۔ اور اکثر اہل ظواہر کے نزدیک صرف تین میل کا سفر موجب قصر ہے۔ انہوں نے دلیل پیش کی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسيرة ثلاثة أميال یصلی رکعتین، رواة أبو داود۔

دوسری دلیل انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر بالمدينة اربعاً و صلی العصر بذي الحليفة ركعتين۔ اور ذوالحلیفہ مدینہ سے تین میل کے فاصلہ پر ہے تو ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ تین میل کی مسافت پر قصر کیا جائے گا۔ لیکن جمہور ائمہ اتنی کم مسافت کے سفر میں قصر کے قائل نہیں ہیں بلکہ امام شافعیؒ و مالک و احمد کے نزدیک چار برید یا سولہ فرسخ کی مسافت میں قصر کیا جائے گا۔ اور ایک برید بارہ میل کا ہوتا ہے اور تین میل سے ایک فرسخ ہوتا ہے۔ تو دونوں کا خلاصہ ایک ہی ہوا کہ اڑتالیس (۴۸) میل کی مسافت موجب قصر ہوا ہے۔ اور احناف کے نزدیک تین مراحل کی مسافت موجب قصر ہے۔ اور ایک دن کی مسافت کو ایک مرحل کہا جاتا ہے۔ اور ایک دن میں متوسط چال سے سولہ میل طے کیا جاسکتا ہے۔ لہذا اڑتالیس (۴۸) میل کی مسافت ہوگی۔ بنا بریں جمہور کا اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔

جمہور کی ایک دلیل مذکورہ حدیث ہے اور دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا اهل مكة لا تقصر الصلوة فی ادنی من اربعة برد من مكة الى عسفان، رواة الدارقطني۔ تیسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثه ایام ولیا لیهن للمسافر۔

اسی طرح مسیح علیٰ الحنفین کے باب میں اس قسم کی بہت احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مدت سفر جس کا شریعت نے اعتبار کیا وہ مقدار سفر ہے جس سے مکلفین کے احوال و احکام میں تغیر ہوتا ہے۔ وہ تین دن تین رات ہیں۔ اسی طرح حضرت ابن عمر و سید بن غفلہ کا اثر ہے کہ اذا سافرت ثلاثا فاقصر (کتاب الآثار لہم)

اہل ظواہر کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ وہاں ثلاثۃ امیال کا لفظ مشکوک ہے اور مشکوک فی نفسہ ثابت ہی نہیں ہوتا۔ دوسرے کیلئے کس طرح مثبت ہوگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں آپ ﷺ نے صرف ذوالحلیفہ تک سفر کا ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ مکہ مکرمہ کا ارادہ تھا اور راستہ میں ذوالحلیفہ واقع ہے۔ اور آبادی سے نکلنے کے بعد ہی قصر شروع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ایک میل ہی کیوں نہ ہو لہذا ذوالحلیفہ میں قصر کرنے سے اتنی مسافت کا سفر موجب قصر ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ بہر حال اس بارے میں کسی کے پاس کوئی صریح مرفوع حدیث موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں چنانچہ حضرت ابن عمر، ابن مسعود، حضرت عثمان، حضرت حذیفہ، سید بن غفلہ رضی اللہ عنہم وغیرہم کے آثار موجود ہیں۔

باب الجمعۃ (جمعہ کا بیان)

لفظ جمعہ کی تحقیق: لفظ جمعہ کے ضبط میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور لغت میں ضم المیم ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بسکون المیم ہے ان دونوں صورتوں میں اسکے معنی ”الجموع“ ہیں یعنی یوم الفوج المجموع۔ تیسری لغت لفتح الجیم والمیم ہے۔ چوتھی لغت بفتح الجیم و کسر المیم ہے۔ اس وقت معنی ہوں گے الجامع ای یوم الوقت الجامع۔ اور جمعہ یہ اسلامی نام ہے اس سے پہلے ایام جاہلیت میں اس کا نام یوم العروۃ تھا جس کے معنی رحمت کے ہیں۔ اب جمعہ کو جمعہ کر کے نام رکھنے کی چند وجوہات بیان کی گئی۔

(۱) چونکہ اس دن بہت لوگ جمع ہوتے ہیں۔ (۲) اس دن میں حضرت آدم علیہ السلام کا خیرہ جمع کیا گیا تھا۔ (۳) اس دن میں حضرت آدم علیہ السلام کا اجتماع ہوا تھا۔ (۴) بعض حضرات کہتے ہیں کہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کرتے تھے اس لئے اس کا نام پڑ گیا۔

جمعہ کی فرضیت: کے بارے میں احناف کی تحقیق یہ ہے کہ اسکی فرضیت مکہ میں ہو گئی تھی لیکن حضور ﷺ کو ادا کرنے کی قدرت نہیں تھی اس لئے ادا نہیں کیا۔ اور مکہ سے جب آپ ﷺ نے ہجرت کی اور چودہ روز قبا میں مقیم رہے وہاں آپ ﷺ نے اس لئے جمعہ نہیں پڑھا کہ قریہ تھا۔ جب مدینہ تشریف لے آئے تو جمعہ ادا کیا۔ شوافع اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ آیت جمعہ مدنی ہے اس لئے جمعہ کی فرضیت مدینہ میں ہوئی۔ لیکن علامہ سیوطی ”الائقان“ میں شافعی ہونے کے باوجود تصریح کرتے ہیں کہ جمعہ کی فرضیت مکہ میں ہو چکی تھی اگرچہ آیت مدنی ہے اور اسکی بہت مثالیں ہیں کہ احکام مکہ میں آئے تھے لیکن اسکے بارے میں آیت مدینہ میں نازل ہوئی۔ خود وضو کا حکم مکہ میں آیا۔ لیکن اسکی آیت مدینہ میں نازل ہوئی۔

احناف کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب حضرت اسعد بن زرارہ مدینہ سے مکہ آئے ہجرت سے پہلے تو آپ ﷺ نے انکو بہت سے احکام سکھائے اور یہ بھی فرمایا کہ تم مدینہ جا کر جمعہ قائم کرنا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبل الحجرت فرضیت جمعہ ہو گئی تھی اب جمعہ کی لفیست کے بارے میں جو حدیث بیان کی گئی اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اخراج آدم عن الجنة وقوع قیامت کو بھی فضائل جمعہ میں شمار کیا گیا۔ حالانکہ ظاہر آیت برا معلوم ہو رہا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ بنظر عمیق غور کرنے سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ دونوں سب سے بڑے سبب فضیلت ہیں۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر و برکت پھیلنے کا سبب بنا۔ کیونکہ انکی پشت سے ہزاروں انبیاء پیدا ہوئے جنکی پیدائش خیر ہی خیر ہے۔ نیز لاکھوں صالحین بنے۔ اسی طرح قیامت کا آنا خود ایک اعتبار سے باعث راحت ہے اسلئے کہ جتنے نیک لوگ ہوں گے انکو درجات عالیہ ملیں گے لہذا کوئی اشکال نہیں۔

جمعہ کے دن میں ایک گھڑی قبولیت کی ہے

الْجُمُعَةُ الْمُبَارَكَةُ: وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا تُلَاقِيهَا إِلَّا بِمُسْلِمٍ قَائِمٍ يُصَلِّيُ الْخَمْسَ: شرح: جمعہ کے دن ایک مقبول ساعت ہے لیکن تعین کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین و ائمہ کرام کے مختلف اقوال ہیں۔ تقریباً سیمین سنائیس اقوال ذکر کئے گئے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ لیلیۃ القدر کے مانند مخفی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہر جمعہ کہ ہر جمعہ میں گھومتا رہتا ہے ہر جمعہ ایک ہی وقت میں نہیں ہوتی۔ بعض کہتے ہیں کہ فجر کی اذان کے بعد۔ بعض کہتے ہیں کہ زوال سے شمس سے خروج الامام تک اور بہت سے اقوال ہیں مگر سب سے مشہور قول دو ہیں، ایک قول ہے کہ زوال کے بعد امام جب خطبہ کیلئے بیٹھے اس وقت سے لیکر نماز ختم ہونے تک ہے۔ اسکو شافعیہ نے اختیار کیا اور شافعیہ کے دوران خطبہ دعا وغیرہ کی اجازت ہے، دوسرے قول یہ ہے کہ عصر کے بعد سے لیکر غروب شمس ہے اسکو احناف و حنابلہ نے اختیار کیا اور امام احمد کی روایت کے مطابق اکثر احادیث اسکی تائید کرتی ہیں، اور متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار بھی اسکے موید ہیں، اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ و کعب احبار کے درمیان تفصیلی گفتگو کے بعد حضرت عبداللہ بن سلام نے جو حدیث بیان کی تھی اسمیں یہ مذکور ہے۔ ہی اخر ساعة في يوم الجمعة (ترمذی)۔ اسی لئے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا جمعہ کے دن عصر کے بعد تمام اشغال سے فارغ ہو کر مصلیٰ میں ذکر اذکار کرتی تھیں اور فرماتی تھی کہ میں نے خاص اسی ساعت کے متعلق حضور ﷺ سے سنا کہ یہی ساعت مقبولہ ہے۔ شوافع نے مسلم شریف کی روایت سے استدلال کیا جو حضرت ابو موسیٰ سے مروی ہے اور چونکہ امام احمد نے ترمذی کی روایت کو ترجیح دی اور احمد کا درجہ مسلم سے بہت اونچا ہے۔ اور انہوں نے مسلم کی روایت کے بارے میں معلول ہونے کا فیصلہ کیا۔ لہذا حناب کا قول رائج ہو گا۔ باقی اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس میں قَائِمُ مُسْلِمٍ مذکور ہے حالانکہ عصر کے بعد احناف کے نزدیک نوافل مکروہ ہیں۔ تو اس کا جواب خود عبداللہ بن سلام نے دے دیا کہ یصلیٰ کے معنی نماز پڑھنا نہیں بلکہ منتظر صلوٰۃ مراوے۔ فلا اشکال فیہ حافظ ابن القیم اور شاہ ولی اللہ صاحب نے دونوں قولوں میں تطبیق دے دی کہ یہ ساعت دونوں وقتوں میں دائر ہوتی ہے۔ کبھی بعد الزوال ہوتی ہے اور کبھی بعد العصر۔

باب و مجربھا (جمعہ کی فرضیت کا بیان)

جمعہ کی نماز عاقل، بالغ، آزاد، مقیم پر فرض ہے: بعض علماء کی رائے کے مطابق جمعہ فرض کفایہ ہے لیکن اکثر علماء کے نزدیک فرض عین ہے۔ چنانچہ علامہ ابن الصمام فرماتے ہیں: الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع۔ اور علامہ عینی فرماتے ہیں۔ فرضت الجمعة بالكتاب والسنة والاجماع ونوع من المعنى اى القياس۔

کتاب اللہ کی آیت ہے اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ یہاں ذکر سے اکثر مفسرین کرام کے نزدیک خطبہ ہے اور یہ نماز کیلئے شرط ہے تو جب شرط کیلئے سعی کرنا فرض ہو تو نماز جو مشروط ہے بطریق اولیٰ فرض ہو

گی۔ نیز وَذَرُوا الْبَيْعَ سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے کہ یہاں بعد النداء بیع جو مباح ہے وہ حرام ہو گئی۔ اور مباح کی تحریم واجب ہی کیلئے ہو گئی۔ اور سنت نبویہ سے بھی اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت یہی ہے خطبنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفيہ واعلموا ان اللہ فرض علیکم صلوٰۃ الجمعة نیز سنائی شریف میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رواح الجمعة واجب علی کل محتلم نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے اب تک بلا تکثیر تمام امت کا اجماع ہے اسکی فرضیت پر، اور قیاس کا تقاضا بھی ہے کہ وہ فرض عین ہو کیونکہ اقامت جمعہ کی خاطر ظہر کو چھوڑنے کا حکم ہے اور کسی فرض کو چھوڑنا جائز نہیں ہو گا جب تک اس کا قائم مقام اس سے زیادہ ہم فرض نہ ہو۔ لہذا جمعہ ظہر سے بھی اہم فرض ہونا چاہیے۔ لہذا جن حضرات نے جمعہ کو فرض کفایہ کہا ان کا قول دلائل اربعہ کا خلاف ہے۔

جمعہ کی اذان سننے والوں پر جمعہ کی نماز میں شرکت واجب ہے

الحديث الثَّانِي: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ سَمِعَ الْإِذَاءَ

تشریح: اس مقام پر درحقیقت دو مسئلے ہیں دونوں میں خلط ملط نہ کرنا چاہیئے۔ دونوں کو اپنے اپنے مقام پر الگ الگ رکھنا چاہیے۔ (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں انکو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کیلئے آنا ضروری ہے۔ اس بارے میں امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے جو شخص مسافتِ غدویہ پر رہتا ہو اس پر جمعہ میں شرکت کرنا ضروری ہے اس سے دور والے پر آنا ضروری نہیں۔ اور مسافتِ غدویہ کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ پڑھ کر غروب شمس سے پہلے پہلے اپنے گھر میں جا سکتا ہے۔ اور انکی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ الجمعة علی من اواہ اللیل الی اہلہ۔۔۔ رواہ الترمذی۔ امام احمد اور مالک کی رائے یہ ہے کہ جسکو جمعہ کی اذان سنائی دیتی ہے جبکہ ہو معتدل ہو اس پر جمعہ میں شرکت کرنا ضروری ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ انکی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے الجمعة علی من سَمِعَ الْإِذَاءَ رواہ ابو داؤد احتلاف سے اس بارے میں تقریباً آٹھ اقوال منقول ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ جمعہ صرف ان لوگوں پر واجب ہے جو موضع اقامت جمعہ میں رہتے ہوں اور کسی اور پر واجب نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جو شہر یا نائے شہر میں رہتا ہو اس پر جمعہ واجب ہے اور کسی پر نہیں۔ تیسرا قول امام شافعیؒ کا مانند ہے اور چوتھا امام احمدؒ کے قول کے مانند ہے کہ جس کو اذان سنائی دیتی ہے اس پر جمعہ واجب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہی قول زیادہ رائج ہے کیونکہ فتاویٰ صحابہ سے اسکی تائید ہوتی ہے۔ پھر یاد رکھنا چاہیے کہ اس بارے میں احادیث زیادہ مضبوط نہیں اور جس قدر احادیث ہیں سب متکلم فیہ ہیں۔

(۲) جمعہ فی القری کا حکم: دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے یا نہیں۔ فقہاء کرام کا اختلاف: شوافع و دوسرے حضرات کے نزدیک جمعہ کیلئے مصر جامع شرط نہیں ہے بلکہ ہر اس قریہ و گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے جہاں کم سے کم چالیس مرد اقل بالغ متیم ہوں پھر ہر ایک نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق کچھ شرائط لگائی ہیں جن کا ذکر مطولات میں آئے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحت جمعہ کیلئے مصر جامع یا قریہ کبیرہ کا ہونا شرط ہے جسکی آبادی کم سے کم چار ہزار نفوس پر مشتمل ہو۔

دلائل: فریق اول کے پاس واضح کوئی دلیل نہیں، دور دراز سے استنباط کر کے دلیل پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ يَهْدِي اللَّهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ سے استدلال ہے کہ مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں دوسری دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک

شواہد کے دلائل کے جوابات: انکی پہلی دلیل آیت قرآنی کا جواب یہ ہے کہ یہاں سعی الی الجمعہ کو نداء پر موقوف کیا گیا۔ اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نداء کہاں ہونی چاہیے اور کہاں نہیں؟ اور قریہ میں جب نداء نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جو اٹنی ایک بڑی تجارت کا جگہ تھی جس میں چار ہزار سے زیادہ آبادی تھی لہذا یہ مصر یا

قائم مقام مصر تھا اور مصر پر قریہ کا اطلاق ہونا شائع و ذائع ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ یہیں قریتین سے مکہ و طائف مراد ہے اور وہ دونوں مصر ہیں، واسئل القریۃ سے شہر مصر مراد ہے۔ اور اگر جوائی کو دیہات تسلیم کر لیا جائے تو حدیث میں یہ نہیں ہے کہ آپ ﷺ کو اسکی اطلاع ہوئی اور آپ ﷺ نے اسکو برقرار رکھا۔ بنا بریں یہ قابل استدلال نہیں۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں حیث اگرچہ عام ہے مگر دوسری دلائل سے اس کو مصر کے ساتھ خاص کر لیا جائے گا۔

اسی حیث کنتہ من الامصار کیونکہ اسکو اگر عموم پر رکھا جائے تو صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہونا چاہیے۔ حالانکہ اسکے عدم جواز پر سب کا اجماع ہے۔ بہر حال احناف کے دلائل اور فریق مخالف کے جوابات سے یہ روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ گاؤں میں جمعہ درست نہیں بلکہ مصر ہونا ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

مصر کی تعریف: اب ایک بات رہ گئی ہے کہ مصر کس کو کہا جاتا ہے۔ تو مشائخ حنفیہ کے اس میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ وہ بستی جس میں سلطان یا اسکا نائب ہو۔ اور بعض نے کہا کہ جسکی سب سے بڑی مسجد اس آبادی کیلئے کافی نہ ہو۔ اور بہت سی تعریفات کیلئے۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کلی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی۔ بلکہ اسکا مدار عرف پر ہے اور تہذیب و تمدن کے اعتبار سے ہر زمانے کا عرف بدلتا رہتا ہے لہذا جس زمانہ میں عرف جسکو شہر کہے گا وہی شہر ہوگا۔ اب ہمارے زمانہ میں شہر کہا جائے گا اس جگہ کو جہاں ریلوے اسٹیشن ہو ڈاک خانہ ہو ٹیلیفون ہو تھانہ ہو پولیس اسٹیشن ہو اور وہاں ہر قسم ضرورت کی چیزیں ہتی ہوں۔

بَابُ التَّطَوُّعِ وَالْتَّكْبِيرِ (پاب ہو کر جمعہ کیلئے سویرے جانے کا بیان)

جمعہ کے دن اول وقت میں آنے کی فضیلت

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ وَقَعَتِ الْمَلَائِكَةُ الْحَاضِرِينَ: اس حدیث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جہاں تک ہو سکے جمعہ کیلئے سویرے جانا چاہیے کم سے کم خطبہ شروع کرنے سے پہلے حاضر ہونا چاہیے کیونکہ اسکے بعد جانے سے فرشتوں کی رجسٹری میں غیر حاضر لکھا جائے گا اگرچہ نماز ہو جائے گی۔ پھر اس میں اولاً جانے والے اور اسکے بعد جانے والے درمیان درجہ جات بحسب ساعات جو بیان کئے گئے اسکے متعلق امام مالکؒ اور ان کے متبعین فرماتے ہیں کہ اس سے لحظات لطیفہ مراد ہیں جو زوال شمس کے بعد شروع ہوتے ہیں اور خطبہ سے پہلے ختم ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے ہمیں اونٹ، گائے کی قربانی کا ثواب ملنے کی امید ہے۔ امام مالکؒ حدیث ہذا میں مہجور کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ تھجیر کہا جاتا ہے نصف نہار کو لہذا مہجور بعد زوال کو کہا جائے گا۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک یہ ساعات اول نہر سے شروع ہوتی ہیں تو اس اعتبار سے پہلے ایک گھنٹہ میں جو آئے گا اس کو اونٹ کی قربانی کا ثواب ملے گا پھر دوسرے گھنٹہ میں گائے الخ۔ تو ہم جیسے سب آدمیوں کو اونٹ، گائے کا ثواب ملنا بہت مشکل ہے زیادہ سے زیادہ مرغی یا نڈے کا ثواب ملے گا۔ وہ حضرات بکرو و ابتکرو و مراح کے الفاظ سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ الفاظ سویرے جانے پر اطلاق ہوتے ہیں اور امام مالکؒ نے تھجیر کے لفظ سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ خلیل بن احمد وغیرہ علماء لغات فرماتے ہیں کہ یہ لفظ سویرے اور مطلقاً مسرعت فی العمل کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ لہذا اس سے استدلال واضح نہیں ہے۔ لیکن اس زمانہ کے ست

کار لوگوں کے حق میں امام مالکؒ کا مذہب ہی اولیٰ ہے۔

باب الخُطْبَةُ وَالصَّلَاةُ (خطبہ اور نماز جمعہ کا بیان)

نماز جمعہ کا وقت

الْحَدِيثُ الْبَرِيقُ : عَنْ أَنَسٍ : أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ تَحْمِلُ الشَّمْسُ
تشریح: امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ و مالکؒ اور جہور امت کے نزدیک جمعہ کا وقت ظہر کا وقت ہے۔ زوال سے پہلے جائز نہیں۔
 اور امام احمد و اسحاق اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک جمعہ کا وقت عیدین کا وقت ہے۔ یعنی زوال سے پہلے چاشت کے وقت جمعہ
 کی نماز ہو سکتی ہے۔ اور حضرت ابن مسعودؓ اور بعض صحابہ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال سہل بن سعد کی حدیث ہے ما کنا نتعدا فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقیل الا بعد
 الجمعة، رواہ البخاری وجہ استدلال یوں ہے کہ خدا دوپہر کے کھانے کو کہا جاتا ہے اور قیلولہ دوپہر کے سونے کو کہا جاتا ہے۔ تو
 جیسا صحابہ کرامؓ یہ دونوں کام جمعہ کے بعد کرتے تھے تو جمعہ لازماً زوال سے پہلے ہوا۔ دوسرا استدلال یہ پیش کرتے ہیں کہ
 بعض احادیث میں جمعہ کو عید کہا گیا اور عید کا وقت قبل الزوال ہے لہذا جمعہ کا وقت بھی یہ ہونا چاہیے۔

جہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انسؓ کی حدیث سے أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ
 تَحْمِلُ الشَّمْسُ رواہ البخاری و ابوداؤد

دوسری دلیل حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث ہے کنا نجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا زالت الشمس بہ اہل مسلم۔
 تیسری دلیل یہ ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ جمعہ کا وقت ظہر کا وقت ہے۔ امام احمد وغیرہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ
 ہے کہ چونکہ صحابہ کرامؓ سویرے مسجد میں چلے جاتے تھے۔ اور ناشتہ و قیلولہ کی فرصت نہیں پاتے تھے اس لئے جمعہ پڑھ
 کر یہ دونوں کام انجام دیتے تھے تو ناشتہ اور قیلولہ کو اپنے وقت سے مؤخر کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ جمعہ زوال سے پہلے پڑھ
 لیتے کیونکہ اس صورت میں دوسری احادیث کثیرہ کے ساتھ تعارض ہو جاتا ہے دوسری دلیل جو پیش کی کہ جمعہ کو عید کہا گیا
 اسکا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینے میں جمیع جہات میں مشابہت ضروری نہیں بلکہ ادنیٰ مشابہت کی
 بنا پر بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے تو یہاں عید کی طرح کثرت اجتماع اور خوشی کی بنا پر عید کہا گیا ورنہ اگر تمام احکام میں مشترک ہونا
 لازم ہو تو چاہیے تھا کہ عید کی طرح جمعہ کے دن روزہ رکھنا حرام ہو اور خطبہ نماز کے بعد ہو اور عید گاہ میں جمعہ اور اس سے پہلے
 اور بعد نفل پڑھنا مکروہ ہو حالانکہ یہ سب احکام جمعہ میں نہیں ہیں۔

جمعہ کی اذان کا بیان

الْحَدِيثُ الْبَرِيقُ : عَنْ الشَّائِبِ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ : كَانَ الْإِمَامُ إِذَا جَلَسَ الْإِمَامُ عَلَى الْمِنْبَرِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَى بَكْرٍ وَعُمَرُ فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ وَكَثُرَ النَّاسُ رَأَى الْإِمَامَ الثَّالِثَ عَلَى الرَّوْءَاءِ

تشریح: یہاں اذان ثالث سے مراد وہ اذان ہے جو خطبہ سے پہلے وقت آنے کے بعد جو اذان دی جاتی ہے۔ چونکہ یہ اذان بعد
 میں حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں جاری ہوئی۔ اسلئے اسکو اذان ثالث کہا گیا ورنہ باعتبار وقوع کے یہ اذان اول ہے۔ مشہور یہی

ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں یہ نہیں تھی بلکہ آپ ﷺ کے زمانہ میں وقت آنے پر جب امام خطبہ کیلئے منبر پر بیٹھتا تھا تو خارج مسجد میں ایک اذان دی جاتی تھی پھر نماز کیلئے اقامت دی جاتی لیکن بعد میں وقت آنے پر مستقل ایک اذان زائد کی گئی۔ اب بحث ہوئی کہ یہ کس نے زائد کی؟ تو بعض نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کی اور بعض نے حجاج کی طرف اور بعض نے زیاد کی طرف کی لیکن یہ اقوال ضعیف ہیں صحیح اور مشہور قول یہ ہے کہ اس اذان کی زیادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کی اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں لوگ کم تھے اس لئے ایک ہی اذان کافی تھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب لوگ زیادہ ہو گئے تو انہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کر کے ایک اور اذان کو زیادہ کیا اور یہ خارج مسجد میں دی جاتی تھی اور روزاء مسجد کی دیوار کے ساتھ ایک پتھر لگایا ہوا تھا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ بازار میں ایک اونچا مقام کا نام ہے۔ اور بعض نے کہا یہ مدینہ میں ایک گھر کا نام ہے بہر حال یہ اذان باہر ہوتی تھی اور حضور ﷺ کے زمانہ میں جو خطبہ کیلئے باہر ہوتی تھی اب وہ داخل مسجد میں امام الامام ہونے لگی اور سعی الی الجمعہ کا حکم اسی پہلی اذان کے ساتھ متعلق ہو گیا۔ اور اسی اذان کو بدعت نہیں کہا جائے گا اسلئے یہ ایک خلیفہ راشد نے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی حضوری میں جاری کی اور حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے۔ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين اور اسکو بدعت کیسے کہا جائے گا جبکہ بدعت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جس کی ایجاد قرون ثلاثہ کے بعد ہو اہو۔

خطبہ جمعہ کا بیان

الحديث الشريف: عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: كَانَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُطْبَتَانِ يَخْلُسُ بَيْنَهُمَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ
تشریح: امام شافعی کے نزدیک دونوں خطبہ واجب ہیں امام ابو حنیفہ اور مالک و اسحاق کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے علامہ عراقی فرماتے ہیں کہ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔ امام شافعی استدلال پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ دو خطبے پڑھتے تھے۔ اور وہ وجوب پر دال ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے صلوا کما را ایتعمونی اصلی اور آپ ﷺ دو خطبوں سے نماز جمعہ ادا کرتے تھے۔ لہذا ہم پر دو خطبہ ضروری ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ اور مالک دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ اس میں قَالَسَعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ ہے اور ایک ہی خطبہ سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے اور دوسرا خطبہ بطور تمیہ ہے انہوں نے حضور ﷺ کے فعل سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے خلاف پر نکیر نہ ہو اور یہاں نکیر ثابت نہیں۔ پھر دوسری بحث یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان جلوس واجب ہے امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک جلوس مسنون ہے۔ امام شافعی نے وہی حضور ﷺ کے فعل سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ بیٹھتے تھے۔ امام ابو حنیفہ و مالک استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ یہ ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر مشروع نہیں ہے اور ایسی چیز واجب نہیں ہو سکتی جس میں کوئی ذکر نہ ہو۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبے پڑھتے تھے۔ انہوں نے جو فعل رسول سے استدلال کیا اسکا جواب وہی ہے جو پہلے مسئلہ میں گزرا۔

خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنے کا مسئلہ

الحديث الشريف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ الْإِمَامُ يُخْطِبُ عَلَيْهِ كَعَمْرٍ كَعْتَبِينَ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ خطبہ جمعہ کے وقت تحیۃ المسجد کے سوا کسی قسم کے سنن و نوافل پڑھنا جائز نہیں۔ اور تحیۃ المسجد میں اختلاف ہے۔

فقہاء اختلاف: امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک تحیۃ المسجد بھی پڑھنا جائز نہیں اور امام شافعیؒ و احمدؒ و اسحاقؒ رحمہم اللہ کے نزدیک تحیۃ المسجد جائز ہے لیکن نہایت اختصار کے ساتھ ہونا چاہیے تاکہ استماع خطبہ ہو سکے۔

دلائل: امام شافعیؒ و احمدؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے جاء رجل الى النبي وهو يخطب فقال اصليت يا فلان قال لا قال قم فصل ركعتين، رواه البخاري ومسلم اس سے معلوم ہوا کہ دو رکعت پڑھنے کی اجازت ہے بلکہ آپ ﷺ نے حکم دیا یہاں جو صاحب آئے تھے ان کا نام سلیک بن ہذنبہ الغطفانی۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں حدیث قولی سے جو حدیث باب ہے مسلم میں۔ امام ابو حنیفہ و مالک کی اول دلیل جو قرآن کریم کی آیت ہے وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ۔ بعض مفسرین کے نزدیک یہ آیت قرأت خلف الامام اور خطبہ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی تو جب استماع خطبہ فرض ہوا اور تحیۃ المسجد مستحب ہے تو ایک مستحب کیلئے ترک فرض کیسے جائز ہو گا۔ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے بخاری مسلم میں اذا قلت لصاحبہ انصت فقد لغوت توجب امر بالمعروف والنهي عن المنکر جائز نہیں جو کہ واجب ہے تو تحیۃ المسجد جو مستحب ہے کیسے جائز ہو گا۔

تیسری دلیل مسند احمد میں نبیہہ ہذیلی کی تفصیلی حدیث ہے جسکے آخر میں یہ الفاظ ہیں وان وجد الامام قد خرج واستمع وانصت حتى يقضى الامام جمعة المالح توصاف بتلايا گیا کہ جب امام خطبہ کیلئے نکل جائے تو خاموش بیٹھ جائے اور خطبہ سنتے رہے۔ چوتھی دلیل معجم طبرانی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول اذا دخل احدكم المسجد والامام على المنبر فلا صلوة ولا كلام حتى يفرغ الامام۔

انکے علاوہ اور بہت دلائل ہیں، سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ یہ مذہب جمہور صحابہ و تابعین کا ہے نیز شوافع جس علت کی بنا پر دوسرے سنن و نوافل کو منع کرتے ہیں یعنی استماع خطبہ وہی علت تحیۃ المسجد کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا یہ بھی منع ہونی چاہیے۔

جواب: انہوں نے جو پہلی دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صحابی کے ساتھ خاص تھا۔ اسکی وجہ یہ تھی کہ یہ نہایت بوسیدہ حالت میں پرانے کپڑے پہن کر آئے تھے۔ حضور ﷺ کو اس پر رحم آیا اور لوگوں کو انکا حال دکھانا تھا تاکہ لوگ انکو کچھ چندے دے اسلئے آپ ﷺ نے انکو کھڑا کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا کہ فی النساء۔ اور جب تک وہ نماز پڑھتے رہے آپ ﷺ نے خطبہ بند کر دیا (کافی الدار قطنی)

دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے خطبہ اب تک شروع نہیں کیا تھا کافی النساء، اور ہمارے پاس خصوصیت کے بہت قرائن موجود ہیں۔ پہلا قرینہ یہ ہے کہ انکے علاوہ اور بہت سے حضرات بوقت خطبہ آئے مگر کسی کو آپ ﷺ نے تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہیں دیا مگر عام حکم ہوتا تو سب کو حکم دیتے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ ہل صلیت قبل ان تجئ۔ حالانکہ مسجد میں آنے سے پہلے تحیۃ المسجد نہیں ہوتی بلکہ سنت جمعہ کے سوا دوسری کوئی نماز ہوئی حالانکہ شوافع کے

نزدیک دوسرے سنن جائز نہیں۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ یہ انکے ساتھ خاص ہے اور بعض روایت میں ہے قبل ان تجلس معلوم ہوا کہ یہ حکم اس شخص آکر بیٹھ گیا تھا۔ اور شوافع کے نزدیک تحیۃ المسجد کا استیجاب جلوس سے ختم ہو جاتا ہے۔ بلکہ دوسرا نفل بن جاتا ہے اور یہ بھی شوافع کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ بہر حال امور مذکورہ سے معلوم ہوا کہ یہ حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے لہذا اس سے عام حکم ثابت نہیں ہو گا۔ دوسری دلیل جو حدیث قوی ہے کہ اس میں حضرت سلیم کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا۔ اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ اصل میں سلیم کا خاص واقعہ تھا اور شعبہ سے غلطی ہو گئی۔ اور اس کو قوی بنادیا جیسا کہ دارقطنی نے کہا لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے بلکہ قوی حدیث صحیح ہے اور سلیم والی حدیث بھی صحیح ہے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث آیت قرآنی اور دوسری احادیث کے معارض ہے بنا بریں اسکی تاویل کر کے تطبیق دی جائے گی کہ یخطب کے معنی اراد ان یخطب یا کا دان یخطب ہے۔ یا وجہ ترجیح سے ترجیح دی جائے گی کہ ہمارے دلائل محرم ہیں اور یہ حدیث مبیح، والتوجیع للمحرم یا نہی کی روایات موید بالقرآن و آثار صحابہ ہیں۔ لہذا ان کی ترجیح ہو گی۔

جمعة کی نماز نہ ملنے کی صورت میں ظہر پڑھنی چاہیے

المحدث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَذْرَكَ مِنَ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً فَلَيْسَ بِإِلَيْهَا أُخْرَى الْحَجَّ شَرِيح: ائمہ ثلاثہ اور ہمارے امام محمدؒ کے نزدیک جب تک جمعہ کی پوری ایک رکعت امام کے ساتھ نہ پائے تو وہ ظہر کی چار رکعات ادا کرے۔

امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر سلام سے پہلے پہلے امام کے ساتھ شریک ہو جائے تو جمعہ کی دو رکعات ادا کرے۔ ائمہ ثلاثہ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث من ادرك من الجمعة ركعة فقد ادرك الجمعة کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا کہ جس نے ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پالیا اور جس نے ایک رکعت نہیں پائی اس نے جمعہ نہیں پایا۔ شیخین استدلال پیش کرتے ہیں اس عام حدیث سے جو بخاری و مسلم میں ہے ما ادرككم فاصلوا ما فاتكم فاستموا اس سے معلوم ہوا کہ قبل السلام امام کو پالینے سے اتمام کرے فوت شدہ نماز کو اور جو فوت ہوا وہ جمعہ ہی تھا لہذا دو رکعت جمعہ ادا کرے۔

دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے مصنف ابن ابی شیبہ میں اس طرح حضرت معاذ بن جبلؓ کا اثر ہے اذا دخل في صلاة الجمعة قبل التسليم وهو جالس فقد ادرك الجمعة انہوں نے جو دلیل پیش کی وہ ہماری مخالف نہیں کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ ایک رکعت پانے سے جمعہ پالیا ہے۔ باقی اس سے کم پانے سے جمعہ پائے گا یا نہیں اس سے حدیث ساکت ہے۔ لہذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

باب صلاة الخوف (نماز خوف کا بیان)

جنہور کے نزدیک سب سے پہلے صلاة الخوف غزوۃ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو ۴۴ھ میں ہوا پھر چونکہ قرآن کریم میں صرف نبي صلى الله عليه وسلم کو خطاب کیا گیا اذا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ اس سے اسلئے بعض حضرات کو اشتباہ ہو گیا کہ یہ صرف حضور ﷺ کے لئے خاص ہے بعد میں مشروع نہیں ہے۔ قاضی ابو یوسف کی طرف منسوب ہے کہ وہ صلاة الخوف

کو حضور ﷺ کے ساتھ مختص جانتے تھے۔ لیکن اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ حضور ﷺ کے بعد صلوٰۃ خوف نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی ہستی ایسی تھی کہ ہر طائفہ آپ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھنا چاہتا تھا۔ اسلئے صلوٰۃ خوف کی ضرورت پیش آتی بعد میں یہ صورت حال باقی نہ رہی اسلئے وہاں یہ صورت ہو سکتی ہے کہ دو گروہ کر دیا جائے۔ اور ہر ایک ایک امام کے پیچھے یکے بعد دیگرے نماز پڑھے۔

جہور کے نزدیک صلوٰۃ خوف حضور ﷺ کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر زمانہ میں اس پر عمل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ ﷺ کے بعد صلوٰۃ خوف پڑھی جیسا کہ حضرت عبدالرحمن بن سمرہ نے جنگ کابل میں صلوٰۃ خوف پڑھی۔ سعید بن العاص رضی اللہ عنہ نے جنگ طبرستان میں، ابو موسیٰ اشعری نے جنگ اصباحان میں پڑھی لہذا قرآن کریم میں جو حضور ﷺ کو خطاب کی قید ہے یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں۔

صلوٰۃ خوف کا طریقہ: صلوٰۃ خوف کی صورتیں احادیث میں بہت آئی ہیں۔ چنانچہ ابو بکر بن العربی کہتے ہیں کہ چوبیس صورتیں آئی ہیں۔ اور علامہ ابن حزم نے ان میں سے چودہ صورتوں کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن القیم نے ان میں سے چھ صورتوں کو اصول قرار دیا اور بقیہ صورتوں کو انہیں چھ میں داخل کر دیا۔ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ جتنی صورتیں ہیں ان میں سے جو صورت اختیار کر لجائے جائز ہے البتہ بعض صورتیں اولیٰ ہیں بعض سے۔ پھر اولیٰ صورت میں اختلاف ہے کسی کے نزدیک ایک صورت کسی کے نزدیک دوسری صورت اولیٰ ہے۔ البتہ امام احمد کسی صورت کو اولیٰ نہیں کہتے بلکہ حال کا تقاضا دیکھ کر جو صورت مناسب ہو وہی اختیار کرے۔

امام مالک و شافعی سہل بن حشر کی حدیث میں جو صورت ہے اسی کو اولیٰ قرار دیتے ہیں وہ یہ کہ امام پہلے ایک گروہ کو لے کر ایک رکعت پڑھ کر کھڑا ہو جائے اور یہ گروہ اپنی دوسری رکعت تنہا پوری کر کے دشمن کے مقابلہ میں چلا جائے اور دوسرا گروہ اگر امام کے ساتھ شریک ہو جائے اور امام اپنی رکعت پوری کر لے اب امام مالک کہتے ہیں کہ وہ سلام پھیرانے اور یہ گروہ کھڑا ہو کر اپنی دوسری رکعت پوری کر کے تنہا سلام پھیرائے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ امام تشہد کی حالت میں بیٹھا ہے اور یہ گروہ جب اپنی رکعت ختم کر لے تو ان کو لے کر سلام پھیرائے۔

احناف کے نزدیک دو صورتیں اولیٰ ہیں ایک صورت تو ہمارے متون کتاب میں ذکر کیا گیا اور دوسری صورت کو شروع کتب میں ذکر کیا گیا۔ پہلی صورت یہ ہے کہ امام ایک طائفہ کو لے کر کھڑا ہو اور دوسرا طائفہ دشمن کے مقابلہ میں کھڑا ہو۔ جب ایک رکعت ختم ہو جاوے تو پہلا طائفہ دشمن کے مقابلہ میں چلے جائے اور دوسرا طائفہ اگر امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ امام کے سلام پھیرانے کے بعد وہ دشمن کے مقابلہ میں چلا جائے اور پہلا طائفہ اسی جگہ میں یا پہلی جگہ میں آکر بحیثیت لاحق بغیر قرأت اپنی نماز پوری کر کے دشمن کے مقابلہ میں چلا جائے اور دوسرا طائفہ بحیثیت مسبوق اپنی نماز پوری کر لے۔

اس صورت کو امام محمد نے کتاب الآثار میں موقوفاً علی ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کی ہے۔ لیکن یہ غیر مدرك بالقیاس ہونے کی بنا پر حکماء فروع ہے اور ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی یہ طریقہ روایت کی ہے اور سنن ابی داؤد میں موجود ہے کہ عبدالرحمن بن سمرہ نے غزوہ کابل میں صلوٰۃ خوف جو ادا کی تھی وہ اسی صورت میں تھی تو اسی صورت میں نماز ترتیب سے ادا ہوئی کہ پہلے طائفہ کی نماز پہلے ختم ہوئی اور دوسرے کے بعد میں لیکن ایاب و ذہاب زیادہ ہو۔ شروع کی صورت یہ ہے

کہ دوسرا طائفہ ایک امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر پھر خود بخود اسی جگہ پر اپنی دوسری رکعت پوری کر کے دشمن کے مقابل چلا جائے اور بعد میں پہلا اپنی باقی ماندہ نماز پڑھ لے۔ اور اکثر روایات اسی کی تائید کرتی ہے اور اس میں ایاب و ذہاب کم ہے کہ دوسرے طائفہ کی نماز کے اندر بالکل ایاب و ذہاب نہیں ہوا۔ لیکن نماز ترتیب کے خلاف ختم ہوئی کہ دوسرے طائفہ کی نماز پہلے ختم ہو گئی۔

اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث جو کہ صحیحین میں موجود ہے اسی صورت کی تائید کرتی ہے۔ احناف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ یہ اوفق بالقرآن ہے اور موضوع امامت کے موافق ہے کہ امام کی نماز پہلے ختم ہوئی اور امام کو کسی کا انتظار کرنا نہ پڑا بخلاف انکی صورت کے وہ موضوع امامت کا خلاف ہے کہ پہلے طائفہ کی نماز امام سے پہلے ختم ہو جاتی ہے اور دوسرا طائفہ کے اختتام کا انتظار کرنا پڑتا ہے جسکی نظیر شریعت میں نہیں ہے۔ یہاں جو امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کا ذکر کیا گیا یہ اس وقت ہے جب سفر میں ہوا اور اگر حضر میں ہو تو دور رکعت پڑھے۔

نماز خوف کا ایک طریقہ اور حضور ﷺ کی شجاعت

لِلْحَدِيثِ الشَّيْخِ: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: أَقْبَلْنَا مَعَ... فَكَانَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبْعَثَ رَكَعَاتٍ وَلِلْقَوْمِ رَكَعَاتَانِ
تشریح: یہ حدیث احناف کیلئے مشکل ہو گئی کیونکہ اگر یہ حضر میں ہوئی تو حضور ﷺ کی چار رکعات تو ٹھیک ہیں لیکن قوم کی دور رکعتیں کیسے ہوئی؟

اور اگر سفر میں ہے تو قوم کی دور رکعت تو ٹھیک ہیں مگر حضور ﷺ کی چار رکعات کیسے ہوئی۔ کیونکہ احناف کے نزدیک سفر میں اتمام مکروہ ہے۔ اور اگر ہر ایک گروہ کو الگ الگ کر کے دو دو کر کے پڑھائیں تو دوسری نماز آپ ﷺ کی نفل ہو گی، اور تنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء احناف کے نزدیک جائز نہیں۔

شوافع کے نزدیک کوئی مشکل نہیں کیونکہ انکے نزدیک سفر میں اتمام عزیمت ہے نیز تنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء صحیح ہے۔ احناف کی طرف سے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ نماز حضر میں تھی اور لِلْقَوْمِ رَكَعَاتَانِ کے معنی مع الامام یعنی امام کے ساتھ دور رکعت ہوئی اور تنہا تنہا دو رکعت۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ نماز سفر میں تھی لیکن آپ ﷺ نے دو دو کر کے ہر ایک گروہ کے ساتھ دو مرتبہ نماز پڑھائی۔ اور یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ ایک نماز بنیت فرض دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا لہذا اقتداء المفترض خلف المتصل لازم نہیں آئی۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے دو ہی رکعت پڑھی لیکن آپ ﷺ اتنے دیر ٹھہرے تھے جتنی دیر چار رکعات میں ٹھہرتے تھے۔ تو یہاں اربع رکعات کی تعبیر علی وجہ الحقیقت نہیں بلکہ علی وجہ المقدار ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں۔

تاب صلاۃ الصائمین (عیدین کی نماز کا بیان)

عید عاد یعود سے ماخوذ ہے اصل میں ”عود“ تھا۔ واو یکسہ ماقبل سے بدل گیا۔ اسکی جمع قیاساً اعواد ہونا چاہیے تھا مگر عود بمعنی لکڑی کی جمع اعواد سے فرق کرنے کیلئے اسکی جمع اعیاد آتی ہے۔ بعض حضرات نے عید کی وجہ تسمیہ یہ بتائی کہ یہ ہار ہار لوٹ کر آتی ہے۔ یا تفاولا عید نام رکھا گیا کہ خدا کرے آئندہ سال ہم پر پھر یہ دن لوٹ آئے۔ اور بعض نے کہا کہ اس دن اللہ تعالیٰ کے

عوائد یعنی احسانات بکثرت ہوتے رہتے ہیں اس لئے عید کر کے نام رکھا گیا۔ اور بعض نے کہا کہ یہ عود سے مشتق ہے جو ایک خوشبودار درخت ہے لکڑی ہے اور اس دن ”عود“ بکثرت جلایا جاتا ہے۔ اس لئے عید نام رکھا گیا۔

صلوٰۃ عید کی شرعی حیثیت: صحیح قول کے مطابق صلوٰۃ عیدین ۲ھ میں مشروع ہوئی۔ صلوٰۃ عیدین امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہے اور یہی امام اعظم سے ایک روایت ہے مگر احناف کا فتویٰ پہلی روایت پر ہے۔

دلائل: جمہور کی دلیل طلحہ بن عبید اللہ کی حدیث ہے جس میں صلوٰۃ غمہ کے بعد بقیہ صلوٰۃ کو تطوع کہا گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اس میں نہ اذان ہے نہ اقامت یہی سنت کی دلیل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

(۱) قرآن کریم کی آیت وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدٰكُمْ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنَّ عِيْدَ الْفِطْرِ كَالْاَوَّلِ (۲) دوسری دلیل آیت قرآنی فَصَّلْ لِيْ ذٰلِكَ وَافْتَحْزْ مشہور تفسیر کے مطابق یہاں صلی سے صلوٰۃ عیدین مراد ہے۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں تواثر کے ساتھ ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے عیدین کی نماز پر مواظبت فرمائی کبھی آپ ﷺ نے ترک نہیں فرمائی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے سے آج تک اس پر تعامل ثابت ہے اور جاری ہے۔

جواب: ائمہ ثلاثہ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ابتدائے زمانہ کی ہے جس وقت عیدین کا حکم نہیں آیا تھا۔ یا اس میں فرائض قطعہ کا بیان ہے اور عیدین کو فرض قطعی ہم بھی نہیں کہتے ہیں۔ یا صاف بات یہ ہے کہ عدم ذکر سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اذان و اقامت فرض اعتقادی کی ہوتی ہے اور عیدین فرض اعتقادی نہیں ہے۔

الْحَدِيْثُ الْمَشْرُفَةُ: عَنْ كَثِيْرٍ مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ... اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَرَ فِي الْعِيْدَيْنِ فِي الْاَوَّلَى سَبْعًا قَبْلَ الْفِطْرِ وَفِي الْاٰخِرَةِ خَمْسًا قَبْلَ الْفِطْرِ

تشریح: فقہاء کا اختلاف: تکبیرات عیدین کے عدد میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ وشافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک بارہ تکبیرات ہیں۔ پہلی رکعت میں قبل القراءۃ سات تکبیر ہیں اور دوسری رکعت میں قبل القراءۃ پانچ تکبیر ہیں۔ اور یہی مذہب ہے فقہائے سبعہ مدینہ، عمر بن عبد العزیز، زہری، حضرت عاکشہ رضی اللہ عنہما، ابو ہریرہ، زید بن ثابت رضی اللہ عنہما وغیرہم کا۔ امام ابو حنیفہ سفیان ثوری کے نزدیک تکبیرات عیدین چھ ہیں۔ پہلی رکعت میں قبل القراءۃ تین اور دوسری رکعت میں بعد القراءۃ قبل ال رکوع تین اور یہی مذہب ہے۔ حضرت ابن مسعود، ابو موسیٰ اشعری اور حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہم کا۔

دلائل: شوافع حضرات دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے جس میں بارہ تکبیرات کا ذکر ہے۔ دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التكبير في الفطر سبع في الاولى وخمس في الاخرة رواه ابو داؤد

تیسری دلیل حضرت جعفر بن محمد کی مرسل حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابابکر و عمر کبروا فی العیدین والا

ستسقاء سبعاً وخمساً الخ رواه الشافعی

امام ابو حنیفہ وغیرہم کی دلیل حضرت سعید بن العاص کی حدیث ہے قال سألت ابا موسی وحذیفہ کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُکَبِّرُ فی الاضغی و الفطر فقال ابو موسی کان یُکَبِّرُ اربعاً تکبیرۃ علی الجنائز فقال حذیفہ صدق رواہ ابو داؤد دوسری دلیل قاسم بن عبد الرحمن کی حدیث ہے طحاوی شریف میں قال حدثنی بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم عید فکبر اربعاً واربعا ثم اقبل علینا بوجه حین انصرف فقال لاتنسوا کتبکیر الجنائز و اشار باصبعه و قبض ابهامه تو اس حدیث میں آپ ﷺ نے قولاً و عملاً اشارہ بیان فرمادیا کہ تکبیرات عیدین مع تکبیر تحریمہ و رکوع چار ہیں۔ لہذا ائمہ تکبیرات چھ ہوئیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ طحاوی شریف میں واقعہ مذکور ہے کہ تکبیرات جنازہ کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اختلاف ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کبار صحابہ کو جمع کر کے فرمایا کہ تم کسی ایک بات میں اتفاق کر لو۔ تو سب نے اتفاق کر لیا چار تکبیرات پر مثل تکبیرات عیدین تو گویا صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا عیدین کی چار تکبیرات پر۔

جواب: شوافع وغیرہم نے جو دلائل پیش کئے ان کا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین کرام نے انکو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ ان میں بعض رواۃ اشد درجہ ضعیف ہیں۔ چنانچہ ابن حبان امام احمد ابوزرعہ ابن معین نے ان رواۃ پر سخت کلام کیا ہے۔ لہذا یہ حدیثیں قابل استدلال نہیں اور یا تو یہ کہا جائے کہ وہ سب منسوخ ہیں۔ اور دلیل نسخ اجماع صحابہ علی اربعہ تکبیر فی زمان عمر (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر اجماع ہے)

عیدین کے موقع پر نغمہ و سرور کا حکم

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا جَارِيَتَانِ فِي آيَاتِهِمَا مِثْلُ ثَدْيَيْنِ وَتَضَرَّبَانِ وَفِي رِوَايَةٍ: لَعْنَتَانِ وَمَاتَتَا وَلَتِ الْأَنْصَارُ الخ

تشریح: بعض صوفیوں کے نزدیک غناء مطلقاً مباح ہے۔ نیز اسکا سننا بھی جائز ہے خواہ الہ کے ساتھ ہو یا بلا الہ کے اور دلیل میں حدیث مذکور کو پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں غناء ہوا پھر ابو بکر رضی اللہ عنہ کے منع کرنے کے باوجود آپ ﷺ نے ان پر تکبیر فرمائی اسی سے صاف معلوم ہوا کہ اس قسم کا غناء کرنا اور سننا جائز ہے۔ لیکن محققین کرام اور مشائخ عظام غناء کرنے اور سننے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اور اس پر انہوں نے بہت دلائل پیش کئے ہیں۔ لیکن بطور نمونہ کچھ پیش کرتے ہیں:

(۱) قرآن شریف کی آیت وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ۔ حضرات مفسرین کرام کا اتفاق ہے کہ اس لَهْوَ الْحَدِيثِ سے غناء مراد ہے۔

(۲) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے صوت اللہ و الغناء ینبی الثفاق فی القلب کما ینبی الماء النبات

(۳) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے قال حذرو الغناء فانہ من قبل ابلیس و هو شرک عند اللہ و لا یغنی الا الشیطان

ان دلائل کے پیش نظر علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں و ما یفعله متصوف فخرنا حرام لا یجوز القصد و الجلوس الیہ۔

جاہل صوفیاء نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے۔ کہ وہ تو غناء نہیں تھا جیسے قاضی عیاض

فرماتے ہیں: انما کان غناء ہما ہون من اشعار الحرب والمفاخرة بالشجاعة والظهور، والغلبة وهذا لا يبيح الجوارى على شرولا انشادهما لذلك من الغناء المحرم۔ اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ متصوفہ کے رد کیلئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ قول کافی ہے۔ ولیستائما مغنیتین کما فی الفتح۔

عذر و مجبوری کی وجہ سے عید کی نماز مسجد میں پڑھی جاسکتی ہے

المحدث النبیین: عن أبي هريرة أنه أصابهم مطر في يوم عيد فصلى بهم النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العيد في المسجد
تشریح: امام شافعیؒ کے نزدیک عید کی نماز دوسرے فرائض کے مانند مسجد میں پڑھنا افضل ہے۔

احناف کے نزدیک میدان میں عید کی نماز پڑھنا افضل و سنت ہے اور یہی امام مالک کا مذہب ہے۔ ہاں اگر بارش وغیرہ کا عذر ہو تو پھر مسجد میں پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔ امام شافعیؒ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں نیز دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضور ﷺ کی مداومت سے جیسا کہ ابن مالک فرماتے ہیں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ العید فی الصحراء الا اذا اصابهم مطر فیصلی فی المسجد۔

تو اگر مسجد میں افضل ہوتا تو مسجد نبویؐ کو چھوڑ کر آپ ﷺ میدان میں نماز عید نہ پڑھتے۔ امام شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ ایک دن کا واقعہ ہے اور عذر کی بنا پر تھا۔ قیاس کا جواب یہ ہے کہ احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں قیاس کا اعتبار نہیں۔

باب فی الاضحیۃ (قربانی کا بیان)

لفظ اضحیہ کی تحقیق: فتح الودود میں مذکور ہے کہ اضحیہ میں چار لغات ہیں۔ (۱) بضم الهمزة (۲) وکسر الهمزة وجمعاً اضاحی (۳) بغیر حمزہ وفتح الضاد وکسر الحاء، ضحیہ اس کی جمع ضحایا (۴) اضحاة اس کی جمع اضحیٰ آتی ہے اور اضحیہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جس کو یوم النحر میں علی وجہ القرینہ ذبح کیا جاتا ہے۔

قربانی کی شرعی حیثیت: اب اضحیہ کے حکم میں اختلاف ہے کہ آیا واجب ہے یا سنت توائمہ ثلاثہ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک یہ سنت ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے یہی صاحبین کا ایک قول ہے۔ ایسا ہی امام احمد سے ایک قول منقول ہے۔

جمہور استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اذا دخل العشر و اراد بعضکم ان یضحی تو یہاں قربانی کو ارادہ پر معلق کیا و التعلیق بالا مرادۃ ینافی الوجوب تو معلوم ہوا کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت صدیق اکبر اور عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما ایک سال دو سال قربانی نہیں کرتے تھے اگر واجب ہوتی تو ہر سال کرتے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے فَضَلَّ لِزَيْتِكَ وَ انْخَرِ يَهَا وَ انْخَرِ امْرَا كَا صِيغَ هُوَ وَ يَقْتَضِي الوجوب دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اِنَّه عليه السلام قال من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا رواه الحاكم۔ اس قسم کی وعید ترک واجب پر ہو سکتی ہے۔ تیسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال عليه الصلوة والسلام من ذبح قبل الصلوة فليعد مكانها اخرى، رواه البخاري اور اعادہ واجب ہی کا ہوتا ہے۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دس سال مدینہ منورہ میں قیام فرمایا

ہر سال آپ ﷺ نے قربانی کی اگر پہلے دن نہ کر سکے تو دوسرے دن ضرور کی تو اتنے اہتمام کے ساتھ مواہبت کرنا وجوب کی دلیل نہ ہو تو کیا ہوگی۔

انہوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ آہاد کے اطلاق سے نفی وجوب نہیں ہوتی جیسا کہ من اراد الحج فلیعجل اور من اراد الجمعة فلیغتسل میں اراد کی وجہ سے نفی وجوب نہیں ہوتی۔ حضرت صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے اثر کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے ان کے پاس نصاب کے بقدر مال نہیں تھا لہذا واجب نہ تھی اس لئے نہیں کی۔

ایک اونٹ میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں

المحدث الثقف: عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال البقرة عن سبعة والجزء عن سبعة

تشریح: امام اسحاق کے نزدیک قربانی میں ایک بقرہ سات آدمی کیلئے کافی ہے اور اونٹ میں دس آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک بقرہ کی طرح اونٹ میں بھی سات آدمی سے زائد شریک نہیں ہو سکتے۔ امام اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے قال کنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فحضر الاضحية فاشترى كنانا في البقرة سبعة وفي البعير عشرة، رواه الترمذی۔

جمہور کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں بقرہ اور اونٹ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا کہ سات آدمیوں کی طرف سے ہو سکتی ہے۔ اور ایسی بہت احادیث ہیں۔ امام اسحاق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اونٹ کے بارے میں احادیث متعارض ہیں بعض میں سات کا ذکر ہے اور بعض میں دس کا تو احتیاط یہی ہے کہ صرف سات شریک ہوں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کو بعض حضرات نے موقوف کہا لہذا مرفوع کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما ضعیف و واجبہ کے بارے میں نہیں ہے بلکہ صرف ثواب حاصل کرنا مراد ہے یا صرف گوشت کھانے کیلئے کہا گیا تھا یا صاف کہہ دیا جائے کہ وہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہو گئی۔

عید الاضحی کے بعد صرف دو دن تک قربانی جائز ہے

المحدث الثقف: عن نافع أن عبد الله بن عمر قال الاضحية يومان بعد يوم الاضحية

تشریح: علامہ ابن سیرین اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک قربانی کا صرف ایک دن ہے وہ دس ذی الحجہ۔ امام شافعی اور حسن بصری کے نزدیک چار دن ہیں۔ یوم النحر وایام تشریق کے تین دن۔ امام ابو حنیفہ اور مالک و احمد کے نزدیک تین دن ہیں۔ ابن سیرین وغیرہ کی دلیل بخاری شریف کی مشہور حدیث ہے جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس کے آخر میں الفاظ ہیں الیس یوم النحر قلنا بلی تو یہاں النحر میں الف لام جنسی ہے اور یوم کی اسکی طرف اضافت کی گئی تو جنس نحر منحصر ہے اسی دن میں تو قربانی کا ایک ہی دن ہوا۔ امام شافعی وغیرہ کی دلیل جابر بن مطعم کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کل ایام التشریق ذبح رواہ ابن حبان، اور ایام تشریق یوم نحر کے بعد تین دن ہیں لہذا مجموعہ چار دن ہوئے۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث قال الاضحية ثلاثة ایام بعد ایام النحر رواہ البیہقی۔ تیسری دلیل حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی

حدیث ہے اِنَّہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال ایام التشريق کلھا ذبح ہوا ابن عادی فی الکامل۔
 امام ابو حنیفہ مالک احمد استدلال کرتے ہیں حضرت علیؓ کی حدیث سے قال ایام النحر ثلاثۃ ایام افضلھن دوسرا استدلال
 حضرت ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر ہے قال النحر ثلاثۃ ایام اولھا افضلھا۔
 اور بہت سے آثار صحابہ ہیں۔ ان سے صاف معلوم ہوا کہ قربانی کے ایام تین دن ہیں۔ ابن سیرین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ
 وہاں جس کمال بیان کرنے کے لئے ہے جیسا کہ المسلم من سلم المسلمون، المال الابل وغیرہا من الامثلة تو مطلب یہ ہوا
 کہ دسویں تاریخ نحر کامل کا دن ہے۔

امام شافعی وغیرہ کی دلیل حدیث جبر بن مطعم کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منقطع ہے کما قال البرزاز۔ اسی طرح کامل بن عدی کی
 حدیث کے بارے میں ابن ابی حاتم نے موضوع تک کہہ دیا اور ضعیف تو ضرور ہے۔ اور تیسری دلیل جو حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما
 ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سند جید کے ساتھ طحاوی شریف میں حدیث موجود
 ہے اِنَّہ قال الاھمی یومان بعد یوم النحر لئلا اس سے استدلال درست نہیں۔

بَابُ الْغَدِيرَةِ (عتیرہ کا بیان)

فرع اور عتیرہ کی ممانعت

الْمَدِينَةُ الشَّرِيفَةُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا فَرْعَ وَلَا غَدِيرَةَ الْخ
تشریح: فرع کہا جاتا ہے جانور کے سب سے پہلے بچہ جسکو اپنے توں کے نام چھوڑ دیتے تھے اور بعض نے کہا اسکو ذبح کر کے
 غرباء میں تقسیم کر دیتے تھے تاکہ اس سے جانور میں برکت ہو اور وہ کثیر النسل ہو اور بعض کہتے ہیں کہ جب کوئی اونٹنی ایک سو
 بچہ جنتی ہے اس کے بعد جو بچہ جنتی ہے اس کو مشرکین ذبح کر دیتے تھے اسی کو فرع کہا جاتا ہے۔ اور عتیرہ اس جانور کو کہا جاتا
 ہے جسکو ماہر جب میں ذبح کرتے تھے کیونکہ اشہر حرم میں یہ سب سے پہلے مہینہ ہے اس لئے اسکی تعظیم کیلئے ایسا کرتے تھے۔
 پھر ابتدائے اسلام میں مسلمان اللہ کے نام پر یہ دونوں کرتے تھے۔ اب علماء میں اختلاف ہوا کہ اب تک یہ حکم باقی رہا یا نہیں تو
 امام شافعی فرماتے ہیں کہ اب بھی یہ دونوں مستحب ہیں لیکن امام ابو حنیفہ اور دوسرے جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ فرع و عتیرہ کا
 حکم منسوخ ہو گیا جیسا کہ قاضی عیاض فرماتے ہیں ان جماہر العلماء علی اِنَّہ منسوخ وہ جزم الحازمی

شوافع حضرات استدلال پیش کرتے ہیں کہ بعض احادیث سے ان کے وجوب کا حکم معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مخنف بن سلیم کی
 حدیث ہے یا ایہا الناس علی کل اھل بیت فی کل عام اضحیۃ و عتیرۃ اور بعض سے صرف اجازت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ
 حارث بن عمرو باحلی کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا من شاء عترو من شاء لم یعترو من شاء فرع ومن شاء لم یفرع اور
 بعض سے ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لَا فَرْعَ وَلَا غَدِيرَةَ لِذَا سَبَّ كَوْمَا كَرِهْمَ نِي
 مستحب کہا۔ امام ابو حنیفہ اور جمہور ائمہ رحمہم اللہ کی دلیل ہے جو حضرت ابن عمر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے کہ آپ
 ﷺ نے فرمایا لَا فَرْعَ وَلَا غَدِيرَةَ اور اجازت و امر پہلے ہوتا ہے اور ممانعت بعد میں ہوتی ہے لہذا یہ حدیث تمام کیلئے ناسخ قرار
 دی جائے گی اللھم اسحہ المؤلف و الكاتب و لمن سعی فیہ

باب صلاح الخسوف (نماز خسوف کا بیان)

خسوف کے معنی چاند میں گہن لگنا اور اس کے مقابل لفظ کسوف ہے جس کے معنی سورج میں گہن لگنا اور جوہری نے کہا یہی افسح ہے اور بعض نے کہا کہ کسوف و خسوف۔ قمر و شمس دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے اور یہاں خسوف سے سورج گہن مراد ہے۔ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں صرف ایک مرتبہ ۱۰ھ میں خسوف شمس ہوا تھا جس دن آپ ﷺ کے فرزند ارجمند حضرت ابراہیم علیہ السلام کا انتقال ہوا تھا، اور ایام جاہلیت کے عقیدہ کے اعتبار سے بعض ضعیف مسلمانوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ حضور ﷺ کے صاحبزادے کے انتقال کی وجہ سے سورج میں تغیر آگیا کیونکہ ان کا عقیدہ تھا کہ کسی بڑے آدمی کے انتقال کی وجہ سے سورج اور چاند میں تغیر آجاتا ہے۔ تو آپ ﷺ نے دور کعت پڑھ کر ایک طویل خطبہ دیا جس میں اس عقیدہ کو باطل کیا کہ ان الشمس والقمر ایتان من آیات اللہ لاینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ۔

صلوٰۃ کسوف کی مشروعیت کے بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں کیونکہ احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے۔ نیز عام نمازوں کی طرح دور کعت قیام، قرأت، رکوع، سجدہ وغیرہ واجبات، سنن و آداب کے ساتھ ادا کرنے میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ دو مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس میں کتنے رکوع ہیں۔ دوسرا مسئلہ کہ اس میں قرأت جہری ہے یا سہری۔ پہلے مسئلہ کے بارے میں چونکہ مختلف احادیث آئی ہیں۔ بعض روایات میں ایک رکوع کا ذکر ہے اور بعض میں دو اور بعض میں تین اور بعض میں چار اور بعض میں پانچ حتیٰ کہ ایک روایت میں ہے کہ دو دور کعت کر کے پڑھتے رہے یہاں تک کہ آفتاب صاف ہو گیا۔ ان روایات کے پیش نظر ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہو گیا تو

فقہاء کا اختلاف: ائمہ ثلاثہ نے دور کو ع والی روایت پر عمل کیا اور کہا کہ صلوٰۃ کسوف کی ہر ایک رکعت میں دور کو ع ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں کی طرح اس میں بھی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے دیکھا کہ فعلی احادیث میں اتنے اختلافات ہیں کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے لہذا قولی حدیث دیکھنا چاہیے جو قانون کی حیثیت رکھتی ہے تو ابو داؤد اور نسائی میں حضرت قبیصہ بن ابی الخارق کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے نماز کے بعد فرمایا اذ ابراہیم تہوھا فاصلوا کا حدث صلوٰۃ صلیتموھا من المکتوبہ۔ تو مکتوبہ سے مراد صلوٰۃ فجر ہے۔ تو فجر کی طرح نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ اور ظاہر بات ہے کہ اس میں دور کعت ہیں ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو آپ ﷺ جتنے بھی رکوع کریں وہ آپ ﷺ جانتے ہیں۔ ہمیں ایک رکوع کرنے کا حکم دیا۔ لہذا یہی ہمارے لئے قانون ہو گا۔ نیز دوسری نمازوں میں جب ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہے اس میں بھی ایک رکوع ہو گا جیسے دوسرے ارکان میں کوئی فرق نہیں ہے تو احناف نے احادیث فعلیہ پر اپنے مذہب کا مدار ہی نہیں رکھا۔ لہذا ان پر ان کا جواب دینا ضروری نہیں بلکہ شوافع وغیرہم پر جواب دینا ضروری ہے کیونکہ انہوں نے بعض کو لیا اور بعض کو چھوڑ دیا۔ ہم پر جواب دینا تو ضروری نہیں تھا پھر بھی استصحاباً جواب دیتے ہیں۔ تو علامہ حافظ جمال الدین زلیلیؒ نے یہ جواب دیا کہ آپ ﷺ پر ایک خاص کیفیت طاری ہو گئی تھی اور آپ نے بہت لمبا رکوع کیا تھا پھر اتفاق سے گرمی بھی سخت تھی ادھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے انتقال کا اثر بھی تھا تو بعض نے سمجھا کہ شاید آپ ﷺ نے سر اٹھالیا اسلئے انہوں نے سر اٹھا لیا مگر دیکھا کہ آپ ﷺ رکوع میں ہیں تو پھر رکوع میں چلے گئے ایسا ہی بار بار ہوتا رہا اور ان کو دیکھ کر پیچھے جو لوگ تھے انہوں نے بھی بار بار رکوع کیا اور یہ گمان کیا کہ یہ تعدد رکوع نبی کریم ﷺ کی طرف سے ہیں، بنا بریں مختلف رکوعات کا ذکر ہے اور

در حقیقت حضور ﷺ نے ایک ہی رکوع کیا۔ لیکن یہ جواب زیادہ اطمینان بخش نہیں ہے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہر مسئلہ کا بہت اہتمام کرتے تھے خاص کر نماز کے مسائل کا لہذا یہ بات بہت بعید ہے کہ پچھلی صفوں کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پوری عمر غلط فہمی میں مبتلا رہیں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہوئی ہو۔

اسلئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ جسکو حضرت شیخ الہندؒ نے دیا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے متعدد رکوعات کئے تھے دراصل آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے بہت آیات دیکھے مثلاً جنت و دوزخ قبلہ جانب ظاہر کر دیئے گئے تھے۔ اس لئے رکوع سے سر اٹھا کر پھر جھک گئے پھر ایسا ہوا پھر جھک گئے تو یہ رکوعات آیات تھے اور نماز کا رکوع ایک ہی تھا اور یہ کیفیت ہر ایک کے ساتھ نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ہمارے عام قانون بیان کر دیا رکوعات آیات کیلئے احادیث میں بہت نظائر موجود ہیں جیسا کہ ترمذی شریف میں روایت ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہ ان کے پاس بعض ازواج مطہرات کے انتقال کی خبر پہنچی تو وہ سجدہ میں گر گئے فقیل لہ اتسجد فی هذه الساعة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مرايتهم اية فاسجدوا اي اية اعظم من ذهاب ازواج النبي صلى الله عليه وسلم۔

اسی طرح کتب سیر میں موجود ہے کہ آپ ﷺ جب فتح مکہ کیلئے مکہ جا رہے تھے تو جب عمارات مکہ پر نظر پڑی تو اونٹ پر بیٹھے بیٹھے سر جھکائے کیونکہ آیۃ من آیت اللہ ہے۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ صلوٰۃ کسوف کے متعدد رکوع رکوع صلوٰۃ نہیں رکوع آیات ہیں اور جس نے جتنا دیکھا اتنے کی روایت کی بنا بریں روایات میں اختلاف گیا۔

الحديث الشريف: عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي كُسُوفٍ لَا نَسْمَعُ لَهُ صَوْتًا امام احمد و اسحاق و صاحبین کے نزدیک صلوٰۃ کسوف میں جبری قرأت ہونی چاہیے۔ جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی کے نزدیک سری قرأت ہونی چاہیے۔ فریق اول کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے قالت جهر النبي صلى الله عليه وسلم في صلوٰۃ الكسوف بالقرءة (متفق عليه)

جمہور کی دلیل حضرت سمرہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں لَا نَسْمَعُ لَهُ صَوْتًا کے الفاظ ہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ما سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم في صلوٰۃ الكسوف حرفا، رواه الطحاوی۔

فریق اول کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا جواب یہ ہے کہ بعض روایت میں حزمنا کے لفظ ہے جسکے معنی اندازہ لگانے کے ہیں۔ اسکی تعبیر بعض رواۃ نے جبر سے کر دی۔ لہذا اس سے جبر ثابت نہیں ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس سے خسوف قمر مراد ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے دو ایک آیت کا جہر مراد ہے۔ اور آپ ﷺ بعض دوسری سری نمازوں میں بھی تعلیم کیلئے دو ایک آیت جہر پڑھ لیتے تھے۔ لہذا اس سے جبر ثابت نہیں ہوگا۔ نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ سری قرأت ہونا چاہیے کیونکہ یہ دن کی نماز ہے اور اس کے بارے میں آتا ہے۔ صلوٰۃ النہار عجماء

ثابت فی سجدہ الشکر (سجدہ شکر کا بیان)

خوشی کے وقت آنحضرت ﷺ کا سجدہ شکر

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي بَكْرٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَهُ أَمْرٌ شَرٌّ أَوْ يُسْرٌ بِهِ خَرَّ سَاجِدًا. شَاكَرَ اللَّهَ تَعَالَى

تشریح: سجدہ شکر جو کسی نعت کے حصول پر یا کسی مصیبت کے زوال پر ہوتا ہے۔ اسکے پرنے میں امام شافعی و احمد فرماتے ہیں کہ یہ منفرد سجدہ سنت ہے اور یہ ہمارے امام محمد کا بھی قول ہے۔ وہ مذکورہ حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ نیز حدیث میں آتا ہے کہ حضور ﷺ کی خدمت میں ابو جہل کا سر لایا گیا تو خُزّہ ساجد اسی طرح صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے پاس جب میلہ کذاب کے قتل کی خبر پہنچی تو سجدہ شکر ادا کیا۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک خارجی کے قتل پر سجدہ کیا۔ امام ابو حنیفہؒ و مالک کے نزدیک منفرد کوئی سجدہ کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں بی شمار ہیں اگر بندہ ہر نعمت کے بدلے میں بطور سنت یا استحباب کے سجدہ شکر کا حکم ہو تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی اور جہاں احادیث میں سجدہ کا ذکر ہے وہاں جزء بول کر کل مراد لیا گیا یعنی دور کعت نماز پڑھتے تھے۔

ثَابِتُ الْإِسْتِسْقَاءِ (نماز استسقاء کا بیان)

لِلْحَدِيثِ الثَّلَاثِينَ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ بِالنَّاسِ إِلَى الْفُصْطَلِ يَسْتَسْقِي، فَصَلَّى بِهِمْ ثَلَاثِينَ الْحَدِيثِ: لَعْنَةُ اِسْتِسْقَاءِ كَيْفَ سَقَاءٍ يَعْنِي سِيرَ اِبْلِ طَلَبِ كَرْنَا يَابَرْشِ طَلَبِ كَرْنَا وَ اِبْرِ شَرِيعَتِ كِي اَصْطِلَاحِ مِيْنِ اِلِاسْتِسْقَاءِ هُوَ طَلَبُ السَّقْيَا عَلٰى وَجْهِ مَخْصُوصٍ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنْزَالِ الْغَيْثِ عَلٰى الْعِبَادِ وَ دَفْعِ الْجَدْبِ وَ الْقَحْطِ مِّنَ الْبِلَادِ۔
فقہاء کا اختلاف: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استسقاء دور کعت نماز کے ضمن میں ہونا مسنون ہے صرف دعا سے استسقاء ادا نہیں ہوگا۔ یہی صاحبین کی رائے ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعی کے نزدیک اس کی تین صورتیں ہیں۔ سب سے افضل صورت یہ ہے کہ نماز کے ضمن میں ادا کیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ میدان میں نکل کر توبہ استغفار کر کے اللہ تعالیٰ سے صرف دعا کی جائے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ عیدین یا جمعہ کے خطبہ کے اندر دعا کر لی جائے۔ الغرض امام صاحب کے نزدیک صرف نماز منحصر نہیں ہے۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں نماز کا ذکر ہے جیسے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیثیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلائل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت اَسْتَغْفِرُكُمْ وَاَرْبُكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَیْكُمْ مِدْرَارًا سے۔

تو یہاں انزال بارش کو صرف استغفار پر معلق کیا گیا۔ اسی طرح بخاری شریف کے متعدد مواضع میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے ایک شخص قحطِ مطر کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے خطبہ کے اندر دعا فرمادی۔ اسی طرح ابن ماجہ میں کعب بن مرہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے بارش کی دعا چاہی تو آپ ﷺ نے ہاتھ اٹھا کر دعا فرمادی تو معلوم ہوا کہ استسقاء کیلئے نماز ضروری نہیں صرف دعا کافی ہے۔ نیز سعید بن منصور شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ خراج عمر لیستسقی فلم یزد علی الاستغفار فقالوا ما اربنا ک استسقی فقال لقد طلبت اللہ الغیث بمجاہد السماء الذی یستنزل بہ المطر ثم قرأ استغفروا ربکم الخ اور یہ واقعہ تمام صحابہ کے سامنے ہوا تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا اس پر کہ استسقاء کیلئے صرف دعا اور استغفار کافی ہے نماز ضروری نہیں۔ انہوں نے جو نماز والی حدیثوں سے استدلال کیا وہ ہماری خلاف نہیں کیونکہ ہم بھی نماز کو افضل صورت کہتے ہیں۔

وَحَوْلَ رِوَاةِهِ: چادر کا پلٹنا نفاول کیلئے ہے کہ ہم جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہ جائیں۔ اب اسکے بارے میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امام و مقتدی دونوں کیلئے تحویل رداء مسنون ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک صرف امام کیلئے مسنون ہے مقتدی کے لئے مسنون نہیں۔ فریق اول نے ان احادیث سے استدلال کیا جن میں تحویل رداء مذکور ہے جیسے حضرت عبداللہ کی روایت ہے بخاری و مسلم اور حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں۔ احناف اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہاں صرف حضور ﷺ کی تحویل رداء کا ذکر ہے مقتدیوں کا ذکر نہیں تو معلوم ہوا کہ صرف امام کے مقتدی نہ کرے۔

کتاب الجنائز (جنازے کا بیان)

جنائز جمع ہے جنتہ کی بفتح الحیم کی جس کے معنی میت کے ہیں۔ اور بکسر الحیم اس چار پائی کہا جاتا ہے جس پر میت ہو اور بعض نے اس کا عکس بیان کیا۔

مؤمن پیشانی کے پسینہ کے ساتھ مرتا ہے

المُتَدَبِّتِ الْيَتِيمَ : عَنْ يُرَيْقَةَ قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الْمُؤْمِنُ يَمُوتُ بِعَرَقِ الْجُحَيْنِ

تفسیر: اس حدیث کی شرح میں مختلف اقوال ہیں۔ (۱) شدۃ سكرات موت سے کنایہ ہے اور اس سے تکفیر ذنوب و رفع درجات ہوتا ہے۔ (۲) آسانی موت کی طرف اشارہ ہے کہ زیادہ تکلیف نہیں ہوتی ہے بس اتنی کہ پیشانی پر ذرا سا پسینہ آجاتا ہے۔ (۳) مؤمن ساری زندگی عبادات و طاعات میں کوشش کرتا رہتا ہے اور حلال روزی مہیا کرنے کے لئے جدوجہد کرتا رہتا ہے کہ اس کی موت تک اس کی پیشانی پر پسینہ آتا رہتا ہے۔

باب غسل الجنۃ و تکفیرہ (میت کے نہلانے کفنانے کا بیان)

غسل میت کے بارے میں اختلاف ہے بعض نے سنت کہا۔ چنانچہ علامہ قرطبی نے شرح مسلم میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ اور علامہ نوویؒ نے غسل میت کو فرض کفایہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے اور علامہ عینیؒ نے احناف کا مذہب نقل کیا کہ وہ واجب ہے جس پر بہت سے احادیث دال ہیں۔

آنحضرت ﷺ کا کفن

الحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ عَائِشَةَ... ثُفْنٌ فِي ثَلَاثَةِ أَلْوَابٍ بِمِثْلَةِ بَعْضِ سَحُولِيَّةٍ، مِنْ كُرْسُفٍ، لَيْسَ فِيهَا قَوْمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ

تشریح: کفن تین قسم کی ہے۔ ایک کفن سنت لہووم کفن جواز ہے، تیسرا کفن ضرورت ہے۔ کفن ضرورت تو وہ ہے کہ جو میسر ہو جائے دے دیا جائے، اور کفن جواز مرد کیلئے دو کپڑے اور عورت کیلئے تین کپڑے اور کفن سنت مرد کیلئے تین کپڑے اور عورت کیلئے پانچ کپڑے ہیں۔ اب مرد کیلئے جو تین کپڑے ہوں گے اس میں اختلاف ہے اور مدار اختلاف حضور ﷺ کا کفن ہے کہ آپ ﷺ کو کس قسم کے تین کپڑے دیئے گئے تھے تو شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ صرف تین چادریں تھی قمیض نہیں تھی اور احناف کے نزدیک تین کپڑوں میں ایک قمیض بھی ہونا چاہیئے۔ شوافع کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث ہے جس میں تین کپڑوں کا ذکر ہے اور قمیض کی نفی ہے۔ احناف کی دلیل (۱) حضرت عبداللہ بن مغفل کی

حدیث ہے کہ علیہ السلام کفن فی قمیص۔ نیز (۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ بن سمرہ کی حدیث ہے کہ کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة اثواب قمیص وازار، ورداء رواہ ابن عدی فی الکامل (۳) اخرج الطحاوی عن شداد بن الھاد بن جلا من الاعراب جاء الی النبی صلی اللہ فأمّن بہ ثم مات فکفنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبة النبی (۴) بخاری و مسلم میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ابی منافق کو اپنی قمیص کفن کیلئے دی تھی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے قمیص محیط کی نفی ہے جو حین حیوة میں پہنی جاتی تھی لہذا اس سے ہمارے خلاف استدلال کرنا درست نہیں۔

الحديث الشريف: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَقَفَتْهُ نَاقَتُهُ الْخَشْرِيَّةُ: إِمَامٌ شَافِعِيٌّ أَهْمُ اسْحَاقَ كَے نزدیک اگر کوئی محرم حالت احرام میں مر جائے تو وہ اپنے احرام پر باقی رہتا ہے۔ لہذا اس کے احرام کے کپڑوں میں کفن دیا جائے گا اور اسکو خوشبو نہیں لگائی جائے گی اور سر بھی نہیں ڈھانکا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ و مالک و اوزاعی کے نزدیک محرم کے ساتھ تمام مردوں کا سامعہ کیا جائے گا۔ امام شافعی وغیرہ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا۔ امام ابو حنیفہ و مالک نے استدلال کیا اس مشہور حدیث سے اذامات الانسان النقطع عنه عملہ الخ لہذا امر نے کے بعد اس کا احرام ختم ہو گیا اب وہ حلال کی طرح ہو گیا۔ نیز ان کا احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو مردوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، حسن بصری فرماتے ہیں کہ اذامات المحرم فهو حلال۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اذامات المحرم ذهب احرام صاحبکم۔

انہوں نے حدیث ابن عباس سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ عام کلی احادیث کے مقابلہ میں یہ شاذ ہے۔ دو سراجواب یہ ہے کہ یہ ایک خاص شخص کا واقعہ ہے اسکے ساتھ خاص ہے اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اغسلوا بسدہ، حالانکہ محرم کو سدر کے ساتھ غسل نہیں دیا جاتا و سراقرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں آتا ہے لا تخمرو وجہہ حالانکہ احرام سر میں ہوتا ہے چہرہ میں نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ اس کے ساتھ خاص تھا اس سے عام مسئلہ ثابت نہیں ہو سکتا۔

التَّحَنُّنُ بِالْجَنَازَةِ، وَالصَّلَاةُ عَلَيْهَا (جنازہ اٹھا کر بجانے اور نماز جنازہ کا بیان)

جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونے کا حکم

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا الْخَشْرِيَّةُ: علامہ معنی وغیرہ فرماتے ہیں کہ امام احمد و اسحاق کے ایک قول کے مطابق جنازہ دیکھنے بعد کھڑا ہونے اور نہ ہونے میں اختیار ہے۔ کیونکہ اس بارے میں دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں، اور بعض حضرات کے نزدیک جنازہ دیکھنے کے بعد اسکے گزر جانے تک کھڑا ہونا واجب ہے اور جو جنازہ کے ساتھ ہے وہ عنق رجال سے زمین پر رکھنے تک کھڑا ہے یہ امام اوزاعی اور ابن سیرین شیعہ کا قول ہے۔ وہ حدیث مذکور جیسی احادیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں تو موار کا صیغہ ہے۔

جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، شافعی، مالک کے نزدیک کھڑا ہونا واجب نہیں البتہ مستحب ہے کیونکہ میت کو دیکھنے کے بعد دل میں کچھ اثر ہونا چاہیئے نیز اس کے ساتھ جو فرشتے ہیں ان کی تعظیم کے لئے کھڑا ہونا مناسب ہے۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ علیہ السلام کان یقوم للجنائزہ ثم جلس بعد۔ اسی طرح ابن حبان میں حدیث ہے کہ کان

النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا بالقيام في الجنائز ثم جلس بعد ذلك وامر بالجلوس۔ اسی طرح حضرت علیؓ فرماتے ہیں مافعله صلى الله عليه وسلم الامرة فلما نسخ ذلك مهي عنه، رواه البخاری۔

اب جن روایت میں قیام کا امر ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ سب منسوخ ہیں یہ یہ کہا جائے کہ وہ استحباب پر محمول ہیں۔

غائبانہ نماز جنازہ کا حکم

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحَى لِلنَّاسِ التَّجَاسُّعَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، خَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ وَكَثَّرَ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ

تشریح: یہاں چند مسائل ہیں

(۱) غائبانہ جنازہ کی حیثیت: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نجاشی پر غائبانہ نماز پڑھی تو اب بحث ہوئی کہ ہمارے لئے یہ جائز ہے یا نہیں تو ائمہ کا اختلاف: امام شافعی و احمد کے نزدیک جس پر صلوٰۃ جنازہ نہیں پڑھی گئی اس پر غائبانہ نماز پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ وہ قبلہ کی جانب ہو۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک کسی صورت میں بھی صلوٰۃ غائبانہ جائز نہیں۔ دلائل: امام شافعی و احمد دلیل پیش کرتے ہیں نجاشی کے واقعہ سے کہ آپ ﷺ نے اس پر غائبانہ نماز پڑھی تو معلوم ہوا کہ یہ جائز و مشروع ہے۔ امام ابو حنیفہ و مالک استدلال پیش کرتے ہیں حضور ﷺ اور خلفائے راشدین کے تعامل سے کہ اس وقت بہت سے صحابہ نے کلابادبعیدہ میں انتقال کیا مگر کسی پر غائبانہ نماز نہیں پڑھی گئی۔ نیز نماز کیلئے میت کا سامنے ہونا ضروری ہے لہذا غائبانہ نماز مشروع نہ ہونا چاہیے۔

جواب: اور نجاشی پر آپ ﷺ نے جو غائبانہ نماز پڑھی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کے ساتھ خاص تھا یہی وجہ ہے کہ اور کسی پر نہیں پڑھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ غائبانہ نہیں تھی کیونکہ ابن حبان نے عمران بن حصین سے روایت کی کہ وجنازہ تہدین یدیدہ یعنی اللہ تعالیٰ نے درمیان کے تمام تجابات دور کر دیئے اور جنازہ حضور ﷺ کے سامنے ہو گیا اور یہ حالت دوسرے کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی لہذا اس سے استدلال کرنا جائز نہیں۔

(۲) صلوٰۃ الجنائز فی المسجد: دوسرا مسئلہ صلوٰۃ الجنائز فی المسجد کا تو امام شافعی و احمد و اسحاق کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ ادا کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ تلویت مسجد کا اندیشہ نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک صلوٰۃ الجنائز فی المسجد جائز نہیں۔ خواہ میت مسجد میں ہو یا باہر۔

امام شافعی و احمد استدلال پیش کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے قالت ما صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ابی البیضاء الا فی المسجد رواہ ابو داؤد۔ امام ابو حنیفہ و مالک دلیل پیش کرتے ہیں نجاشی پر نماز پڑھنے کے واقعہ سے کہ آپ ﷺ مصلیٰ میں تشریف لے اگر مسجد میں جائز ہوتی تو اتنی تکلیف گووارہ کر کے باہر نہ جاتے۔ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له فی رواية فلا اجر له، رواہ ابو داؤد۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ بخاری شریف میں روایت ہے کہ آپ ﷺ نے جنازہ کیلئے مسجد کے قریب مستقل جگہ معین کی تھی۔ اگر مسجد میں جائز ہوتا تو پھر مستقل جگہ بنانے کی کیا ضرورت تھی اور مسلمانوں کا تعامل ہمیشہ اسی پر رہا کہ صلوٰۃ جنازہ

خارج مسجد میں پڑھی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے جنازہ پڑھنے کے لئے جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے مسجد میں لانے کیلئے کہا تو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے انکار کیا۔ دلائل ماسبق سے واضح ہو گیا کہ بغیر عذر صلوٰۃ جنازہ مسجد میں پڑھنا جائز نہیں۔

اب شوافع نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک خاص وجہ سے ہوئی۔ چنانچہ علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ مختلف تھے یا بدش کا عذر تھا اور باہر نکلتا مشکل تھا۔ بہر حال یہ ایک خاص واقعہ عام کلی کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔

(۳) تیسرا مسئلہ تکبیرات جنازہ: کے متعلق ہے توائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جنازہ میں چار تکبیرات ہیں۔ ویسے روایات حدیث کے اعتبار سے حضور ﷺ سے چار سے لے کر نو تک ثابت۔ لیکن آخر میں چار ہی پر امر مستقر ہو گیا اسی لئے ائمہ اربع نے چار ہی کو اختیار کیا چار تکبیرات پر ائمہ حسب ذیل ہیں:

(۱) حضور ﷺ کے بعد تمام امت کا تعامل چار پر ہے۔ (۲) طحاوی میں مذکور ہے انہ علیہ السلام صلی العبدین باریع تکبیرات وقال احفظوہن اربع تکبیرات مثل تکبیرات الجنائز (۳) مروی الحاکم آخر ما کبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الجنائز اربع تکبیرات۔ وکبر عمر علی ابی بکر اربعاً وکبر ابن عمر علی عمر اربعاً وکبر الحسن علی الحسن اربعاً وکبر ا لملائکۃ علی آدم اربعاً۔ (۴) مروی البیہقی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال اخر جنازۃ صلی علیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبر علیہا اربعاً (۵) سب سے اہم دلیل وہ ہے جسکو امام طحاوی نے روایت کی من مرا سیل ابراہیم نخعی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کر کے چار تکبیرات پر اتفاق کیا اور اس پر اجماع ہو گیا۔ اور اصحاب حدیث کا اتفاق ہے کہ مرا سیل ابراہیم نخعی عن عمرو ابی بکر رضی اللہ عنہ کلھا حجة لہذا اس سے زائد تکبیرات جو ثابت ہیں ان کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب

نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ پڑھنے کا مسئلہ

لِلْحَدِیْثِ الرَّیْفِ: عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَیْدٍ اللُّوْقِ قَالَ صَلَّیْتُ خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ عَلٰی جَنَازَۃٍ فَقَرَأَ فَاتِحَۃَ الْکُتٰبِ فَقَالَ لِّلْعَلَمُوْا اَنَّهَا سُنَّةٌ تَشْرِیْعٌ: امام شافعی و احمد کے نزدیک تکبیر اولیٰ میں سورۃ فاتحہ پڑھنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور مالک کے نزدیک نہ واجب ہے نہ سنت لیکن علامہ شرنبلالی نے اپنے ایک رسالہ میں لکھا ہے کہ قرآۃ الفاتحہ علی الجنازۃ بنية الثناء مستحب ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اثر سے۔ اور اصحاب حدیث کے نزدیک صحابی کا قول اَنَّهَا سُنَّةٌ حکماً مرفوع ہوتا ہے۔ دوسری دلیل ام شریک کی حدیث ہے قالت امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نقرأ علی الجنازۃ بفاتحۃ الکتاب۔ رواہ ابن ماجہ اور کچھ آثار سے استدلال پیش کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ و مالک دلیل پیش کرتے ہیں ان تمام احادیث سے جن میں صلوٰۃ جنازہ میں صرف دعا و ثناء کا ذکر ہے۔ قرأت الفاتحہ کا ذکر نہیں ہے اور اسی پر اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین کا تعامل ہے۔ چنانچہ امام مالک فرماتے ہیں کہ قرآۃ الفاتحہ علی الجنازۃ لیس معمول بہ فی بلدنا بحال۔ نیز کوفہ میں بھی معمول بہ نہیں تھا حالانکہ یہی دونوں شہر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین کے مرکز علم تھے۔

امام شافعی وغیرہ نے ابن عباس کے اثر سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ اثر دو وجہ سے ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتا ایک تو یہ ہے کہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک دوسرا اثر ہے کہ صلوٰۃ جنازہ دعا ہے۔ لہذا اس میں قرأت کا سوال پیدا نہیں ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ جو فرما رہے ہیں من السنۃ اس سے یہ مراد نہیں کہ حضور ﷺ کی سنت ہے اسلئے کہ امام شافعی نے کتاب الام میں لکھا ہے بعض وقت صحابی من السنۃ کہہ دیتے ہیں اور اس سے سنت استنباطی مراد ہوتی ہے حضور ﷺ کی سنت مراد نہیں ہوتی اور اس مسئلہ میں کوئی مرفوع حدیث ثابت نہیں۔ اور جن صحابہ سے قرأت فاتحہ ثابت ہے وہ سب بطور دعا و ثناء کے ہیں بطور قرأت نہیں۔ کما قال الامام الطحاوی اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ (تَنْبِيْهُ) جنازہ کے مسائل میں حنفیہ کے ساتھ مالکیہ ہیں سوائے دو ایک مسئلہ ہیں اور امام شافعی ایک طرف ہیں۔ اور امام احمد درمیان میں ہیں۔

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ سَهْمَةَ بْنِ جُنْدُبٍ... بِمَوْلَى اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى امْرَأَةٍ مَاتَتْ فِي نَفْسِهَا فَقَامَ وَسَطُهَا
تشریح: لفظ وسط اگر بسکون السین ہو تو دو طرف کے درمیان کسی بھی جگہ پو اطلاق ہوتا ہے اور اگر بفتح السین ہو تو ٹھیک درمیان پر اطلاق ہوتا ہے اسی لئے کہا جاتا ہے الساکن متحرک والساکن ساکن۔
 پھر امام کے موقف میں اختلاف ہو گیا۔ تو عینی وغیرہ نے کہا کہ اس میں اتفاق ہے کہ امام جنازہ کے بالکل متصل کھڑا نہ ہو بلکہ کچھ فاصلہ پر رہنا چاہیے۔ پھر امام شافعی و احمد فرماتے ہیں کہ مرد کے سر کے برابر کھڑا ہونا چاہئے اور عورت کے وسط یعنی کمر کے برابر کھڑا ہونا چاہیے اور احناف کے نزدیک دونوں کے سینے کے برابر کھڑا ہونا چاہیے۔ امام مالک کے نزدیک مرد کے وسط میں اور عورت کے منکبین کے برابر کھڑا ہونا چاہیے۔ امام شافعی و احمد دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انہ قام عند رأس الرجل..... ثم جئيت المرأة الانصاريه فقام النبي عند عجزها، رواه ابو داؤد۔
 دوسری دلیل سرہ کی مذکورہ حدیث جس میں وَسَطُهَا کا لفظ ہے۔ امام مالک صرف قیس سے استدلال کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں زیادہ ترسہ ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ جنازہ کی نماز بطور سفارش پڑھی جاتی ہے اور سینہ محل قلب ہے اور اسی میں نور ایمان ہے لہذا اسی کے برابر کھڑا ہونا چاہئے اور وسط والی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس کو ساکن پڑھا جائے کہ مطلق درمیان کا حصہ ہے۔ اور وہ سینہ بھی ہے۔ نیز امام ابو حنیفہ سے امام شافعی کے مانند ایک روایت ہے لہذا جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں۔ امام مالک کا جواب یہ ہے کہ احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں۔

شہید پر جنازہ کی نماز پڑھی جائے گی یا نہیں؟

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ جَابِرٍ أَنَّ... وَأَمَرَ بِذَنبِهِمْ بِذَنبِهِمْ وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يُغَسِّلُوا
تشریح: شہداء پر صلوٰۃ جنازہ پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں پڑھی جائے گی۔ نہ وجوہاً اور نہ استحباباً۔ البتہ امام مالک ذرا تفصیل کرتے ہیں کہ اگر حملہ کفار کی طرف سے ہو تو نہیں پڑھی جائے گی اور اگر مسلمان کی طرف سے حملہ ہو تو پڑھی جائیگی احناف کے نزدیک شہداء پر وجوہاً نماز پڑھی جائیگی۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ

شہداء احد پر نماز نہیں پڑھی گئی۔ نیز قیاس پیش کرتے ہیں کہ صلوٰۃ جنازہ شفاعت و مغفرت کیلئے ہوتی ہے اور شہداء کو اسکی ضرورت نہیں۔ کیونکہ حدیث میں ہے السیف نحاء للذنوب۔ لہذا جیسا وہ غسل سے مستغنی ہیں اسی طرح نماز سے بھی مستغنی ہیں۔ نیز قرآن کریم میں ان کو احیاء کہا گیا اور نماز مردوں پر ہوتی ہے، زندوں پر نہیں۔

احناف کے پاس اس سلسلہ میں تقریباً سات حدیثیں موجود ہیں جن میں سے بعض موصول ہیں اور بعض مرسل۔ (۱) عقبہ ابن عامر کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوماً فصلی علی اہل احد صلوٰۃ علی المیت رواہ البخاری۔ (۲) عن ابن عباس قال اتی یقتلی احد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواہ ابن ماجہ۔ (۳) عن ابن عباس قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواہ ابن ماجہ۔ (۴) عن ابن عباس قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواہ ابن ماجہ۔ (۵) عن ابن عباس قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواہ ابن ماجہ۔ (۶) عن ابن عباس قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواہ ابن ماجہ۔ (۷) عن ابن عباس قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواہ ابن ماجہ۔ (۸) عن ابن عباس قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواہ ابن ماجہ۔ (۹) عن ابن عباس قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواہ ابن ماجہ۔ (۱۰) عن ابن عباس قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواہ ابن ماجہ۔

نانام بچے کا جنازہ ہوگیا نہیں؟

الْحَدِیْثُ الثَّانِیُّ : عَنْ الْمَغِیْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ وَالسَّقَطُ یُصَلِّیْ عَلَیْهِ وَیُنْشِئُ لَوَ الدَّیْءِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالرَّحْمَةِ

تشریح: علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اگر جنین پر چار ماہ نہ گزرے بلکہ اس پہلے حمل ساقط ہو گیا تو باجماع اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ اور اگر بعد میں ساقط ہوا تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ امام احمد و اسحاق کے نزدیک چار ماہ کا بچہ پیدا ہو کر مر گیا تو اس پر نماز پڑھی جائے گی۔ لیکن امام ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک جب تک بچہ پر آثار حیوۃ ظاہر نہ ہوں کر مر جائے اس وقت اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ امام احمد و اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے انہ علیہ السلام قال الطفل یصلی علیہ (رواہ الترمذی والنسائی)۔ دوسری دلیل حدیث مذکور ہے السقط یصلی علیہ

یہ حدیثیں مطلق اور عام ہیں۔ علامت حیوۃ وغیرہ کی قید نہیں۔ امام ابو حنیفہ و شافعی کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام قال الطفل لا یصلی علیہ حتی یتستهل (اخرجہ الترمذی)۔

یہاں استہلال سے آثار حیوۃ معلوم ہونا مراد ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جب تک آثار حیوۃ معلوم نہ ہوں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ امام احمد و اسحاق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلق اور مقید میں تعارض ہو جائے تو مقید مقدم ہو گا یا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

المحدث النخعي: وعن الزهري عن سالم عن أبيه قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر يمشون أمام الجنازة

تشریح: امام شافعی و احمدؒ کے نزدیک جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے۔ احناف کے نزدیک پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر راکب ہو تو پیچھے چلنا افضل ہے اور اگر ماشی ہے تو آگے چلنا افضل ہے۔ امام شافعی و احمد کی دلیل ابن عمرؓ کی مذکور حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ اور صدیق اکبر اور عمرؓ اللہ تعالیٰ عنہما جنازہ کے آگے چلتے تھے۔ دوسری دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمشی امام الجنازة ابو بکر وعمر وعثمان رواه الترمذی۔ تیسری دلیل عن زیاد بن قیس قال اتيت المدينة فرأيت اصحاب النبي صلی اللہ علیہ وسلم یمشون امام الجنازة رواه البيهقي۔ چوتھی دلیل عقیلی پیش کرتے ہیں کہ میت کیلئے لوگ شفاء بن کر جاتے ہیں لہذا میت جو مجرم ہے اس کو آگے نہ رکھنا چاہیے تاکہ حاکم اس کو دیکھ کر غضبناک نہ ہو جائے۔

امام مالکؒ کی دلیل مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے کہ الراکب یمشی امام الجنازة قالوا ماشی حیث شاء (رواه ابن ماجہ و الترمذی)۔

احناف کی دلیل صحیحین کی وہ احادیث ہیں جن میں اتباع الجنازہ کے الفاظ آئے ہیں یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ پیچھے چلیں جیسے من اتبع جنازة مسلم، من اتبع جنازة۔ دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الجنازة متبوعة وليس معها من تقدھا رواه الترمذی۔

نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے تاکہ مردہ کو بار بار دیکھ کر عبرت حاصل ہو اور اگر کسی خدمت کی ضرورت ہو تو کر سکے۔ بخلاف آگے چلنے کے یہ دونوں حاصل نہیں ہوں گے۔ امام شافعی و احمدؒ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اسکے مرسل و متصل ہونے میں اختلاف ہے۔ امام نسائی نے مرسل کو ترجیح دی اور آپ ﷺ کے نزدیک مرسل حجت نہیں ہے دوسری دلیل حضرت انسؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے کہا کہ سالت محمد اذن هذا الحديث فقال خطأ۔ اگر صحیح مان لیں تو حضرت علیؓ کی زبان سے اسکا جواب سن لیجئے مصنف ابن ابی شیبہ میں عبدالرحمن بن ابی کی روایت ہے کہ ایک جنازہ میں ہم جا رہے تھے حضرت صدیق اکبر اور عمرؓ اللہ تعالیٰ عنہما آگے چل رہے تھے اور حضرت علیؓ پیچھے میں نے ان سے پوچھا کہ کیا بات ہے وہ حضرات آگے چل رہے ہیں اور آپ ﷺ پیچھے۔ تو حضرت علیؓ نے جواب دیا کہ وہ حضرات بھی جانتے ہیں کہ پیچھے جانا افضل ہے لیکن لوگوں کے آسانی کیلئے آگے چل رہے ہیں۔ تو حضور ﷺ اور ابو بکر اور عمرؓ اللہ تعالیٰ عنہما انصیلت کی بنا پر آگے نہیں چلے۔ بلکہ تیسرا اللہ اس آگے گئے۔ انہوں نے عقلی دلیل جو پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ میت بطور ہدیہ دربار خداوندی میں پیش کیا جاتا ہے لہذا اس کو آگے دینا چاہیے اور مجرم قرار دینے میں اس پر بد ظنی ہے۔ و هو ممنوع بہر حال دلائل

ما سبق سے واضح ہو گیا کہ جنازہ کے پیچھے جانا افضل ہے۔

باب دُفِنَ الْمَوْتُ (مرفین کا بیان)

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ بَنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ فِي مَرْصِيهِ الَّذِي هَلَكَ فِيهِ : أَلْحَدُوا لِي لَحْدًا ، وَانصِبُوا عَلَيَّ اللَّيْنِ نَضْبًا ، كَمَا صَنَعَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

تشریح: لحد کہا جاتا ہے ہوا الشق المائل فی القبر اور سیدھا نیچے کی طرف کھودنا شق ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ شق اور لحد دونوں قسم کی قبر جائز ہے۔ لیکن اگر زمین سخت ہو تو لحد افضل ہے۔ اور اگر نرم ہو کہ ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو شق افضل ہے۔ اسلئے کہ نبی کریم ﷺ کی قبر کھودنے کیلئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مشورہ کیا کہ لحدی قبر کھودنے والا اور شق قبر کھودنے والا میں سے جو آجائے وہ کھودلا تو معلوم ہوا کہ دونوں جائز ہیں۔ اور بعض نے جو شق کو مکروہ کہا وہ صحیح نہیں ہے اللحد لنا والشق لغيرنا کے معنی مسلمان وغیر مسلمان نہیں ہے بلکہ لنا سے لاهل ملکنا اور لغيرنا سے لغير ملکنا مراد ہے۔

قبر میں کپڑا بچھانے کا حکم

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : جُعِلَ فِي قَبْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطِيفَةٌ مُحَمَّرَاءُ

تشریح: یہ وہ چادر تھی جس کو حضور ﷺ پہننے اور بچھاتے تھے اور آپ ﷺ کے مولیٰ شقران نے آپ ﷺ کی قبر میں بچھا دی تھی۔ لیکن ائمہ کرام کے نزدیک چادر دینا مکروہ ہے۔ جیسا کہ ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہی بلقی تحت المیت فی القبر شئی، اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا تجعلوا بیوی وبنی الارض شئیًا (شرح المنیة) اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں کسی سے چادر بچھانا ثابت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز نہیں۔ اب حضور ﷺ کی قبر مبارک میں جو چادر بچھانا ثابت ہے۔ اس کے مختلف جوابات دیے گئے: (۱) علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ خاص تھا۔ ایسا ہی دارقطنی نے کہا۔ (۲) علامہ تورپشتیؒ فرماتے ہیں کہ جیسا کہ حضور ﷺ بعض احکام دنیا میں ممتاز تھے اسی طرح بعض احکام موت میں بھی ممتاز تھے چنانچہ حدیث شریف میں ان الله حرم علی الارض ان تأکل اجساد الانبیاء۔ (۳) سب سے صحیح بات یہ ہے کہ وہ چادر دفن سے پہلے نکال لی گئی تھی، کما قال ابن عبد البر فی الاستیعاب اور حافظ عراقی نے ایک بیت میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرشتہ فی قبرہ قطیفۃ وقیل اخرجت لهذا الثب

قبر کو اونٹ کے کوبان کی مانند بنانا

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ سُفْيَانَ الثَّوَمَانِیِّ : أَنَّهُ رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَعْمًا

تشریح: مستعم کہا جاتا ہے اونٹ کے کوبان کا مانند درمیان میں کچھ اونچا کرنا۔ اور مسطح کہا جاتا ہے چار گوشہ کر کے برابر بنانا تو امام شافعیؒ کے نزدیک قبر کو مسطح بنانا اولیٰ ہے اور زمین سے ایک بالشت اونچا بنائے۔ امام ابو حنیفہؒ احمد والک کے نزدیک مستعم بنانا اولیٰ ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل ابو الھیاج اسدی کی حدیث ہے قال قال لی علی الاہنک علی ما بعثنی علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان لا تدع قبراً مشرفاً الا سویتہ، رواہ مسلم۔ تو یہاں اونچی قبر کو برابر کرنے کا حکم کیا دوسری دلیل قاسم بن محمد کی

روایت ہے۔ قال دخلت علی عائشة فقلت یا اماء... فکشفت لی عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء اعرصة (مرواۃ ابوداؤد) تو اس سے مسح ہونا ثابت ہوا۔

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کی دلیل مذکورہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ کی قبر مبارک مسنم تھی۔ نیز مصنفہ ابن ابی شیبہ میں یہ زیادت بھی ہے کہ وقبر ابی بکر و عمر مسنمین۔ امام شعبیؒ فرماتے ہیں رأیت قبور شہداء احد مسنمة۔ شوافع نے جن احادیث سے استدلال کیا ان سے مسنم کی نفی نہیں ہوتی اسلئے کہ وہاں زیادہ بلندی کی نفی ہے اسی طرح حضرت علیؓ کو جو فرمایا تھا کہ بلند قبروں کو برابر کر دو وہاں زیادہ بلند قبر مراد ہے۔ اور حضور ﷺ کی قبر کے متعلق جو کہا گیا کہ لا مشرفة وہاں بھی یہی مراد ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ متصل جملہ ولا طئة بالارض ہے کہ بالکل زمین کے برابر نہیں ہے ہم یہی کہتے ہیں۔

المحدث الثریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ

تشریح: آہستہ آہستہ کھینچنے کو اسلال کہا جاتا ہے۔ یہاں اسکی دو صورت ہیں ایک یہ ہے کہ جانب جنوب میں مردہ کو لا کر پہلے سر کو داخل کر کے کھینچ کر شمال کی طرف لے جائے اور دوسری صورت ہے کہ مردہ قبر کی جانب شمال کی طرف لے جائے اور پیر کو داخل کر کے جنوب کی طرف لے جائے۔ تو امام شافعی کے نزدیک مردہ کو قبر میں داخل کرنے کیلئے اسلال اولیٰ ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک قبلہ کی جانب سے داخل کرنا اولیٰ ہے۔ امام شافعی حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کو قبر میں اسلال کر کے داخل کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہی صورت افضل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے انہ علیہ السلام دخل قبراً الیافالذی سراج فاخذ من قبل القبلة مرواۃ الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر و عمر یدخلون المیت من قبل القبلة مرواۃ الطبرانی۔ نیز جانب قبلہ معظم ہے لہذا اسی جانب سے داخل کرنا افضل ہوگا۔ امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کی قبر دیوار کے متصل تھی اس لئے قبلہ کی جانب داخل کرنا ممکن نہ تھا اس لئے اسلال کیا گیا۔ لہذا اس سے استدلال تام نہیں۔

بَابُ الْبُكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ (میت پر رونے کا بیان)

میت پر جیخنا جلانا منع ہے

المحدث الثریف: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ... وَإِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ

تشریح: اپنے خویش و اقارب یا کسی متعلق کی موت کے بعد غمگین ہونا اور آنکھ سے آنسو بہانا جائز بلکہ سنت ہے کیونکہ یہ محبت اور رحمت کی دلیل ہے اور نبی کریم ﷺ سے یہ ثابت ہے کہ اپنے فرزند ارجمند حضرت ابراہیم کے انتقال کے بعد روئے اور غمگین ہو کر فرمایا انا بفراقک لمحزونون یا ابراہیم۔ اسی طرح دوسرے متعلقین کے انتقال کے بعد آپ ﷺ غمگین ہوئے اور آنکھ سے آنسو بہائے لہذا یہ سنت ہو گا لیکن نوحہ جائز نہیں یعنی زبان سے پکار پکار کر اور ہاتھ سے پیٹ کر رونا اس کی ممانعت آئی ہے اور اس کو شیطان کی طرف سے کہا گیا جیسا کہ حدیث میں ہے۔ ان الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن

القلب ولكن يعذب بهذا وأشار إلى لسانه متفق عليه

اب اس میں بحث ہوئی کہ اس قسم کے نوحہ کے سبب مردے کو کوئی عذاب ہو گا یا نہیں تو ظاہر حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے دوام ہوتا ہے کہ مردہ کو عذاب ہو گا کہ **إِنَّ الْبَيْتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ** لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ یہ حدیث ایک خاص واقعہ کے بارے میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک کامیت یہودی پر گزر رہے تھے اور اسکے اہل اس پر رو رہے تھے اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ لوگ اس پر رو رہے ہیں حالانکہ اس پر عذاب ہو رہا ہے البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آیت قرآنی **وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ** سے تعارض پیدا کرتی تھی اسلئے یہ حدیث عام نہیں ہے رواۃ نے عام بنا دیا یہ غلط ہے لیکن بہت سے اصحاب حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس تغلیط کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس حدیث کے راوی صرف حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نہیں ہیں بلکہ بعض کبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں۔ لہذا اس حدیث کی ایسی شرح ہونی چاہیے جس سے آیت سے تعارض ختم ہو جائے۔ تو اس کی بہت سی شرح کی گئی یہاں بطور نمونہ کچھ بیان کیا جاتا ہے:

(۱) امام بخاری نے یہ شرح کی کہ میت کو عذاب اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ میت نوحہ کی، صیت کر کے جائے یاد اپنی زندگی میں نوحہ سے راضی ہو یا زندگی میں وہ جانتا تھا کہ میرے بعد مجھ پر نوحہ کیا جائے گا لیکن مرتے وقت اس نے منع نہیں کیا اس لئے یہاں جو گناہ ہو رہا ہے یہ میت کے فعل سے ہے لہذا اپنے گناہ کے سبب عذاب ہو رہا ہے لہذا **لَا تَزِرُ** کا خلاف نہیں اور اگر اس نے مرتے وقت منع کیا تو اس کو عذاب نہیں ہو گا۔

(۲) علامہ ابن حزم نے یہ شرح کی کہ مرنے کے بعد میت کے ان برے اوصاف و افعال کو یاد کر کے روتے ہیں جن کی وجہ سے مردہ کو عذاب دیا جا رہا اور فرشتے کہتے رہتے ہیں کیا تو ایسا ظالم و ڈاکو تھا جو یہ لوگ رو رہے ہیں۔

(۳) بعض نے کہا کہ یہاں عذاب سے توبخ الملائکہ مراد ہے۔

(۴) بعض نے کہا کہ یہاں میت سے قریب الموت مراد ہے کہ اس کے پاس رونے سے اس کو عذاب و تکلیف ہوتی ہے لیکن سب سے اچھی شرح وہی ہے جس کو امام بخاری نے بیان کی۔

باب زیارۃ القبور (قبروں کی زیارت کرنے کا بیان)

ابتداء میں لوگ نئے نئے مسلمان تھے اور ابھی ابھی بت پرستی چھوڑ کر آئے تھے بنا بریں زیارت قبور سے منع فرمایا تاکہ انکو بت پرستی سے نفرت ہو جائے بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا کیونکہ اس سے رقت قلب پیدا ہوتی ہے اور موت یاد آتی ہے۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ اس کی حیثیت کیا ہے۔ تو ابن حزم نے کہا کہ عمر رضی اللہ عنہ میں ایک مرتبہ بھی زیارت قبور کرنا واجب ہے۔ کیونکہ بریدہ کی حدیث ہے۔ **فَهِتَكَ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَرَدَّوْهَا يَهَيِّئُ لَكَ صَيْغَةَ** جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک زیارت قبور مستحب ہے کیونکہ نبی کے بعد جو امر آتا ہے اس سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے وجوب ثابت نہیں ہوتا اور زیارت کے آداب یہ ہیں کہ مردہ کے چہرہ کا استقبال کر کے قبلہ کو پیچھے رکھ کر دعا اور استغفار کیا جائے اور اس سے استمداد نہ کیا جائے اور قبر کو نہ اتھ سے مسح کرے اور نہ بوسہ دے۔ اور سب سے افضل وقت جمعہ کی صبح کا وقت ہے۔

پھر عورتوں کیسے زیارت کے بارے میں دو قول ہیں بعض کے نزدیک مکروہ ہے جیسا کہ ترمذی کی حدیث ہے۔ حضرت



ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی لعن زواہرات القبور اور بعض کے نزدیک عورتوں کے لئے بھی جائز ہے بشرطیکہ آداب کا لحاظ کرتے ہوئے بغیر جزع فزع کرے اور لعنت کی حدیث ممانعت زیارت کی حدیث کے زمانہ میں ہے اور جب ممانعت ختم ہوگئی اور اجازت دے دی گئی تو عورتیں بھی اجازت میں شامل ہو گئیں اور لعنت بھی ختم ہوگئی۔

هَذَا خَتَمَ كِتَابَ الصَّلَاةِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَوْنِهِ وَارْحَمَانِ يَوْفِقُنِي الْإِسْلَامُ لِلتَّقْرِيرِ الْمُلِيحِ لِمَشْكُوتِ الْمَصَابِيحِ

المعروف بدريس مشكوة

کتاب الزکوٰۃ (زکوٰۃ کا بیان)

چونکہ قرآن و حدیث میں صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کا ذکر آتا ہے جیسے اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ، اِقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ وغیرہ۔ بنا بریں محدثین کرام و فقہاء عظام عام طور پر نماز کے بعد ہی زکوٰۃ کا ذکر کرتے ہیں، اتباع القرآن والحدیث زکوٰۃ کے معنی: لغت میں زکوٰۃ کے بہت معانی آتے ہیں۔ لیکن علامہ ابن دقیق العید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر لغت میں دو معنی پر مستعمل ہوتی ہیں اول بمعنی نماء یعنی بڑھنا جیسے کہا جاتا ہے زکی ”الزرع اذا نما“۔ دوسرے بمعنی طہارت جیسے قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى۔ زکوٰۃ الارض بیسہا اور شرعی معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے سے مال بڑھتا ہے ایسا ہی مال پاک ہو جاتا ہے اور نفس معاصی و بخل سے پاک ہوتا ہے اور شرع میں زکوٰۃ کی تعریف یہ ہے کہ تملیک جزء معین من مال عینہ الشرع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاۃ مع قطع المنفعة عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ کما فی الدر المختار والعمدة۔

زکوٰۃ بھی صلوٰۃ کے مانند فرض قطعی ہے اس کا منکر کافر ہے کما فی فتح الباری۔ فرضیت زکوٰۃ کے وقت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ ابن خزیمہ فرماتے ہیں کہ ہجرت سے پہلے زکوٰۃ فرض ہوئی لیکن جمہور کے نزدیک فرضیت زکوٰۃ بعد ہجرت ۲ھ میں فرضیت رمضان کے ذرا بعد ہوئی کما فی الدر المختار۔ اگرچہ ۱۔ ۲ ہجری میں فرض ہونے کے اقوال بھی موجود ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق یہ ہے کہ زکوٰۃ، صوم، جمعہ اور عیدین کی فرضیت ہجرت سے پہلے مکہ ہی میں ہو چکی تھی۔ البتہ ان کی تفصیلات اور عمی نفاذ مدینہ میں ہوئی شاہ صاحبؒ کی تحقیق سے تمام مختلف اقوال میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

زکوٰۃ مالداروں سے لیکر غرباء کو دی جائے

لِلْحَدِیْثِ الشَّیْفِ: عَنِ الْاَبْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّم... فَادْعُهُمْ اِلٰی شَہَادَاتِ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ. فَاِنْ هُمْ اطَاعُوا الدَّلٰلَکَ. فَاَعْلِمُهُمْ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ فَرَضَ عَلَیْہُمْ مَحْمَسَ صَلَوَاتِ اللّٰهِ

تشریح: چونکہ یہاں ظاہری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان لانے کے بعد فروعات ایمان کا حکم ہے بنا بریں کفار مخاطبین بالا احکام نہیں ہیں۔ اس مسئلہ کے اندر علماء کے درمیان مشہور اختلاف ہے اور اس میں بڑی تفصیل ہے۔ اسکے بعض اجزاء متفق علیہا ہیں اور بعض مختلف فیہا ہیں۔ اس میں سب کا اتفاق کہ کفار مخاطب بالا ایمان و عقوبات ہیں نیز اس میں بھی اتفاق ہے کہ وہ معاملات کا مخاطب ہیں اس میں بھی اتفاق ہے کہ کافر پر ایمان لانے کے بعد حالت کفر کی نمازوں کی قضاء لازم نہیں۔ اختلاف صرف عبادات کے بارے میں ہے تو مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک کفار، عبادات کے بھی مخاطب ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قیامت میں ان کو ترک عبادات پر مزید عذاب دیا جائے گا۔ یہ مطلب نہیں کہ بغیر ایمان کے عبادات ادا کرنے سے صحیح ہو جائے گی۔ احناف کے تین اقوال ہیں اول عراقیین کا قول، وہ مثل شوافع و مالکیہ ہے۔ دوسرا قول مشائخ ماوراء النہر کا وہ فرماتے ہیں کہ کفار فروعات کے اعتقاد کا مخاطب ہیں اداء کے مخاطب نہیں ہیں۔ سوان کو صرف ترک اعتقاد العبادات پر عذاب دیا جائے گا۔ ترک اداء پر عذاب نہیں ہوگا۔ تیسرا قول علماء ماوراء النہر کے بعض مشائخ کا وہ فرماتے ہیں کہ کفار مطلقاً عبادات کا مخاطب نہیں نہ اعتقاداً نہ اداءً۔ لہذا ان کو صرف ترک ایمان پر عذاب ہوگا۔ صاحب بحر الرائق نے پہلے قول کو مختار قرار دیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے دوسرے اور تیسرے قول والوں کے پاس قرآن و حدیث سے کوئی

دلیل قوی نہیں ہے۔ صرف حدیث مذکور کے ظاہر سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہاں آپ ﷺ نے ایمان کے بعد احکام کی دعوت کا حکم فرمایا۔ دوسری دلیل قیاس سے پیش کرتے ہیں کہ کفار اگر فروع کا مخاطب ہوں تو ان کے ادا کرنے سے صحیح ہونا چاہئے تھا حالانکہ بلا ایمان اداء عبادات صحیح نہیں۔ لہذا کا مکلف بالفروع ہونا درست نہیں اور مشائخ عراق من الجنیۃ و شوافع و مالکیہ و دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیات سے (۱) وَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ (۲) فَلَا صَدَقَیْ وَلَا صَلَی (۳) مَا سَلَکْکُمْ فِی سَقَرٍ ۚ قَالُوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ ۚ

اگر کفار مخاطب بالفروع نہ ہوتے تو نماز نہ پڑھنے اور زکوٰۃ نہ دینے پر عذاب کا ذکر نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ کفار مخاطب بالفروع ہیں۔ فریق مخالف نے جو حدیث مذکور سے دلیل پیش کی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تدریجی طور پر آہستہ آہستہ دعوت دینا مراد ہے تاکہ ان پر دشواری نہ ہو اور تعمیل کرنا آسان ہو۔ قیاس کا جواب یہ ہے کہ ان فروع کی صحت موقوف ہے ایمان پر جیسا کہ جنبی آدمی صلوٰۃ کا مکلف ہے لیکن بشرط ازالہ حدیث بغیر ازالہ حدیث نماز صحیح نہیں ہوگی لیکن مکلف ہے۔ اسی طرح کافر مکلف بالفروع ہے۔ لیکن بشرط ازالہ کفر بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہوگی مگر مکلف رہے گا۔

لَوْ خَذَلْنَا مِنْكُمْ اُمَّةً مِّنْهُمْ لَقَفَرْنَا مِنْهُمْ ۚ حَدِیْث ہذا سے علامہ ابن المہامی نے احناف کی طرف سے اس مسئلہ پر استدلال کیا کہ قرآن کریم میں ایثار زکوٰۃ کیلئے جو اصناف ذکر کئے گئے ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دیدینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی سب کو دینا ضروری نہیں۔ نیز دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد حضور ﷺ کے پاس زکوٰۃ کا مال آیا تو آپ ﷺ نے فقراء کے علاوہ صرف ایک صنف مؤمنیہ القلوب کو دیدیا۔ کافی العینی و نصب الراية۔

یہی امام مالک و احمد و جمہور کا مذہب ہے۔ بخلاف شوافع کے، وہ فرماتے ہیں کہ ہر صنف سے کم سے کم تین افراد کو دینا ضروری ہے۔ اصل میں شوافع حضرات کا تقہ یہ ہے کہ آیت میں مستحقین زکوٰۃ کا ذکر ہے۔ اور حنفیہ کا تقہ یہ ہے کہ آیت میں مصارف زکوٰۃ کا ذکر ہے اور اس کی تائید احادیث سے ہوتی ہے۔ شوافع کی تائید میں کوئی حدیث نہیں ہے۔

یہاں سے ایک دوسرے مسئلہ پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف نقل زکوٰۃ جائز ہے یا نہیں تو ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں کہ امام شافعی و مالک و سفیان ثوری کے نزدیک ایک شہر کی زکوٰۃ کو دوسرے شہر میں منتقل کرنا جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک اگر دوسرے شہر میں اس کے اقرباء ہوں یا وہاں کے لوگ زیادہ محتاج ہو یا طالب علم ہو یا دوسری کوئی مصلحت ہو تو جائز بلکہ اولیٰ ہے اور بلا وجہ ترجیح جائز مع الکراہت ہے۔ فریق اول حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ لَوْ خَذَلْنَا مِنْكُمْ اُمَّةً مِّنْهُمْ لَقَفَرْنَا مِنْهُمْ ۚ تو صاف حکم دیا گیا کہ جن شہر کے اغنیاء سے زکوٰۃ لی جائے گی وہ اسی شہر کے فقراء میں تقسیم کیا جائے۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں ابو داؤد و شریف کی ایک حدیث کہ زیاد و سرے کسی امیر نے حضرت عمران حصین رضی اللہ عنہ کو زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تو وہ واپس آئے تو امیر نے دریافت کیا کہ مال زکوٰۃ کہاں؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان نے فرمایا کہ کیا مال یہاں لانے کے لئے آپ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا؟ ہم نے جہاں سے لیا وہاں ہی تقسیم کر دید۔ حضور ﷺ کے زمانہ میں ہمارا یہی عمل تھا کہ جہاں سے زکوٰۃ وصول کی جاتی وہاں کے فقراء پر تقسیم کر دی جاتی۔

حنفیہ کے دلیل یہ ہے کہ تو اترا یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ کی عادت مبارک تھی کہ اطراف ملک کے اعراب سے زکوٰۃ کا

مال منگواتے تھے اور فقراء و مہاجرین و انصار میں تقسیم کرتے تھے۔

فریق اول کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں فقراء کی ضمیر فقراء مسبین کی طرف راجع ہے اور یہ عام ہے خواہ اس شہر کے فقراء ہو یا دوسرا شہر کے کما قال العینی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ کسی خاص جگہ کے لئے خاص زمانہ پر محمول ہے دلیل تخصیص حضور ﷺ کا عام عمل۔ لیکن علامہ عینی لکھتے ہیں کہ اس اختلاف کے باوجود تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ہر صورت میں فرضیت زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی صرف حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک منتقل کرنے کی صورت میں فرضیت ساقط نہیں ہوگی۔

تذہیبنا: اشکال: حدیث ہذا میں ظاہر ایک اشکال ہوتا ہے کہ یہاں صوم و حج کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ یہ دونوں اس وقت فرض ہو چکے تھے۔ **جواب:** تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔ (۱) علامہ کرمائی نے فرمایا کہ صوم و حج کبھی کبھی ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ صوم فدیہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور حج دوسرے کے کرنے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ بخلاف صلوٰۃ و زکوٰۃ کے، بغیر ادا کرنے سے ساقط نہیں ہوتے۔ اس لئے شارع ﷺ صلوٰۃ و زکوٰۃ کا زیادہ اہتمام فرماتے ہیں اور قرآن کریم میں بہت تکرار کیا گیا۔ (۲) حضرت شیخ الہند فرماتے ہیں کہ شارع ﷺ کی عام عادت یہ ہے کہ جہاں ارکان اسلام کا بیان ہوتا ہے وہاں تقصیر نہیں کرتے بلکہ تمام ارکان کو بالاستیعاب بیان فرماتے ہیں اور جہاں دعوت الی الارکان ہوتی ہے وہاں اہم ارکان کے بیان پر اکتفاء کرتے ہیں اور بقیہ کو متفرع کر دیتے ہیں تو حدیث ہذا میں چونکہ دعوت کا مسئلہ ہے اسلئے شہادت جو اعتقادی ہے اس کو بیان کیا اور صلوٰۃ جو عبادت بدنی کا اصل ہے اسکو بیان کیا اور حج چونکہ بدنی و مالی سے مرکب ہے لہذا وہ بھی اس میں داخل ہو گیا۔ (۳) ایمان و صلوٰۃ و زکوٰۃ بہت مشکل ہیں اگر ان کی عادی ہو جائے تو بقیہ پر عمل کرنا آسان ہو جائے گا۔ بنا بریں ان پر اکتفا کیا گیا۔ (۴) حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں کہ یہاں تمام ارکان اسلام کا شمار کرنا مقصود نہیں کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو سب معلوم تھا یہاں دو ایک ذکر کر کے دعوت الی الاسلام کا طریقہ سکھانا مقصود ہے کہ ایک دفعہ بیان نہ کرے بلکہ تدریجاً بیان کرے تاکہ وہ گھبرائے اور ماننا آسان ہو۔

مال ہونے ہونے زکوٰۃ ادا نہ کرنا کفران نعمت ہے

الحديث الشريف عن أبي هريرة. قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر على الصدقة... وأما خالد فإنه لم يظلمون خالد الخ

تشریح: حضرت خالد رضی اللہ عنہ کے پاس بہت سے گھوڑے اور آلات حرب موجود تھے۔ ساعی نے سمجھا کہ یہ سب برائے تجارت ہیں اسلئے زکوٰۃ طلب کیا حالانکہ انہوں نے ان سب اموال کو فی سبیل اللہ وقف کر دیا تھا اور مال موقوفہ پر تو زکوٰۃ نہیں ہے اسلئے نہیں دیا۔ تو ساعی کے اس مطالبہ کو ظلم سے تعبیر کیا گیا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ جو شخص نفلاً تمام مال کو اللہ کے راستہ میں دے دیا وہ فرض زکوٰۃ سے کیسے منع کر سکتا ہے؟ ضرور تم نے اس پر ظلم کیا ہو گا۔ اس لئے منع کیا کما فی التعليق والأشعة والعینی، اور بہت سی توجہات ہیں واما العباس فہی علی ومثلها معها۔

اسکا ایک مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے دو سال کی زکوٰۃ ایک ساتھ لے لی تھی ساعی کی طلب پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کی زکوٰۃ مجھے پہنچ گئی۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ عباس رضی اللہ عنہ کو اس وقت تنگی تھی آپ ﷺ سے دو سال کی زکوٰۃ مؤخر کرنے پر

التماس کیا تو آپ ﷺ نے منظور کر لیا اور اس کے ذمہ دار ہو گئے اور امام کے لئے کسی مصلحت کی خاطر یہ جائز ہے۔

جلب اور جنب کا مطلب

الحديث الشريف: عَنْ عُمَرُو بْنِ شُعَيْبٍ... عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا جَلْبَ وَلَا جَنْبَ... إِلَّا فِي ذَوْرِهِمْ
تشریح: جلب کے معنی اپنی طرف کھینچنا اور جنب کے معنی معبود جگہ سے دور ہونا جلب و جنب کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔
 (۱) ایک صورت زکوٰۃ میں ہوتی ہے۔ جلب کی صورت یہ ہے کہ زکوٰۃ وصول کرنے والا کسی جگہ میں آکر ٹہرتا ہے اور اگر باب اموال کو حکم دیتا ہے کہ سب اپنی اپنی زکوٰۃ یہاں لا کر دیں اس سے عامل کو آپ ﷺ نے منع فرمایا کیونکہ اس صورت میں مال والوں کو بہت تکلیف ہوگی بلکہ عامل کو حکم ہے کہ مال کی جگہ میں خود جاکر زکوٰۃ وصول کرے اور جنب کی صورت یہ ہے کہ سماعی کی خبر سن کر اگر باب مال اپنی معبود جگہ چھوڑ کر دوزخ مال لے جائے اس سے بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا تاکہ سماعی کو مشقت نہ ہو پس آپ ﷺ نے ہر ایک کو اعتدال کا حکم دیتا کہ کسی کو مشقت نہ ہو۔ (۲) دوسری صورت ہے گھوڑ دوڑ میں تو اس میں جلب کی صورت یہ ہے کہ اپنے گھوڑے کے پیچھے کسی آدمی کو رکھے کہ گھوڑے کو ہٹائے اور زیادہ دوڑنے پر ابھارے اور جنب کی صورت یہ ہے کہ چکر کے درمیان دوسرے ایک گھوڑے کو رکھے کہ جب پہلا گھوڑا تھک جائے تو دوسرے گھوڑے پر سوار ہو کر دوڑائے ان دونوں صورتوں سے آپ ﷺ نے منع فرمایا۔ کیونکہ اس میں دھوکہ ہے۔ کمافی البذل جلد ۳ صفحہ ۲۶ (۳) جلب اور جنب کی تیسری صورت بیچ میں ہوتی ہے جلب کی صورت یہ ہے کہ باہر سے کوئی قافلہ مال تجارت لا رہا ہو اور ایک آدمی شہر کے باہر جاکر راستہ میں تمام مال خرید کر لیتا ہے۔ اور جنب کی صورت یہ ہے کہ شہر کا کوئی تاجر کسی باہر تاجر کے پاس سب مال بیچ ڈالتا ہے تو ان دونوں سے آپ ﷺ نے منع فرمایا کیونکہ اس سے شہر والوں کو ضرر ہوتا ہے۔ اگر ضرر نہ ہو تو جائز ہے۔ باقی تفصیل کتاب البیوع میں آئے گی۔

مال مستفاد کی زکوٰۃ کا مسئلہ

الحديث الشريف: عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اسْتَفَادَ مَالًا فَلَا زَكَاتَ فِيهِ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ
تشریح: لفظ مال مستفاد اس مال کو کہا جاتا ہے جو ابتداءً حاصل ہو اور اصطلاح فقہاء میں مال مستفاد اس مال کو کہا جاتا ہے جو اصل نصاب کے علاوہ درمیان سال میں حاصل ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں اول اصل نصاب کے ارباح و نتائج ہو جیسا کہ کسی کے پاس اونٹ یا بکری کا نصاب تھا اور درمیان سال میں ان سے چند بچے ہو گئے یا نصاب کے اندازہ روپیہ تھا اسی سے تجارت کر کے اور کچھ روپے بڑھ گئے تو اس صورت میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ مال اصل نصاب کا تابع ہو گا حوالانِ حول میں بھی اور وجوب زکوٰۃ میں بھی حتیٰ کہ سال کے ایک دن پہلے بھی حاصل ہو تب بھی اصل نصاب کا سال پورا ہونے کے بعد سب کی زکوٰۃ دینا پڑے گی۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مال مستفاد اصل نصاب کے جنس سے نہ ہو جیسا کہ کسی کے پاس اونٹ تھا پھر درمیان سال میں بکریاں مل گئیں تو اس صورت میں سب کا اتفاق ہے اصل نصاب تابع نہ ہو گا نہ نصاب میں اور نہ حوالانِ حول میں بلکہ اس کے لئے مستقل نصاب اور حوالانِ حول کی ضرورت ہوگی۔ تیسری قسم یہ ہے کہ مال مستفاد اصل نصاب کی جنس میں سے ہو لیکن اس کے نتائج و ارباح میں سے نہیں ہو گا جیسا کہ کسی کے پاس اونٹ تھا اثناء سال میں کہیں سے اور کچھ اونٹ آگئے چاہے خرید کر ہو یا بطور ہبہ یا میراث کے، میسر ہو تو اس میں ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام شافعیؒ و احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک اس مال مستفاد کیسے مستقل حولانِ حول کی ضرورت ہوگی اصل نصاب کا تابع نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ و سفیان ثوریؒ کے نزدیک یہ مستفاد مال اصل نصاب کا تابع ہوگا اصل مال کا حولانِ حول سے اسکا بھی زکوٰۃ دینا واجب ہوگا۔

دلائل: فریق اول، حدیث مذکور سے استدلال پیش کرتے ہیں جس میں مال مستفاد کے لئے حولانِ حول کی شرط لگائی گئی احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عثمان و ابن عباس رضی اللہ عنہما و حسن بصریؒ کے آئندہ سے کہ وہ مال مستفاد کیلئے حولانِ حول کی شرط نہیں لگاتے یہ آثار نصب الرایہ میں مذکور ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ارباب و نتائج کے تابع ہونے میں توسب کا اتفاق ہے اور اس میں سوائے علتِ مجانت کے اور کوئی علت نہیں اور تیسری قسم میں بھی یہی علت ہے لہذا یہ بھی اصل مال کا تابع ہونا چاہئے۔ تیسری بات یہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان کی کہ لوگوں کو ایک ساتھ توسب مال حاصل نہیں ہوتا بلکہ آہستہ آہستہ حاصل ہوتا رہتا ہے۔ تو اگر ہر ایک کے لئے الگ الگ حولانِ حول کی ضرورت ہو تو حرجِ عظیم لازم ہوگا۔ وہو مدخوع فی الدین ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔

لہذا دفعِ حرج کے لئے یہی کہا جائے گا کہ مال مستفاد اگر ایک جنس کا ہو تو اصل کا تابع ہوگا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے کیونکہ عبدالرحمن بن اسلم راوی ضعیف ہے، لہذا یہ قابلِ استدلال نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر حدیث صحیح بھی مان لیں تب بھی مسئلہ متنازع فیہا میں اس سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہاں مستفاد سے فقہاء کی اصطلاح کا مال مستفاد مراد نہیں کیونکہ یہ عرفِ حادث ہے عہدِ رسالت میں تو یہ اصطلاح نہ تھی بلکہ اس مال مستفاد سے لغوی معنی مراد ہے یعنی جو مال ابتداءً حاصل ہو اور ظاہر بات ہے کہ اس میں حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ کما قال الشاہ انورؒ۔

نابالغ کے مال کی زکوٰۃ کا مسئلہ

الْحَدِيثُ الْمَشْهُورُ: عَنْ عُمَرَ بْنِ شُعَيْبٍ... أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ قَلِيلٌ جَزِيءٌ فِيهِ وَلَا يَتَوَلَّاهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الْقَصْدَةُ

تشریح: حدیث ہذا میں یتیم سے نابالغ بچہ مراد ہے خواہ اس کا والد زندہ رہے یا مر جائے کما فی العرفِ الشدید۔ نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہونے، نہ ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے، اور صحابہ میں حضرت عمرؓ، علیؓ و حضرت عائشہؓ و ابن عمرؓ کا یہی مذہب تھا۔ اور امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں یہی حضرت ابن عباسؓ کا مذہب تھا اور کبار تابعین سعید ابن جبیرؒ، حسن بصریؒ، سعید ابن المسیبؒ کا قول ہے۔

فریق اول نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی اور صدقہ سے زکوٰۃ مراد لی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نابالغ بچے کے مال میں تجارت کر کے بڑھاتے رہو ورنہ صدقہ یعنی زکوٰۃ دیتے دیتے مال ختم ہو جائے گا۔ امام اعظمؒ و صحابہؓ استدلال کرتے ہیں حضرت علیؓ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا دفعِ القلم عن ثلاثہ، عن النائم حتی یتستقیظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل رواہ ابو داؤد۔ تو جب صبی سے ہر قسم کا مواخذہ معاف ہے تو زکوٰۃ کس طرح واجب ہوگی؟

دوسری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے انہ سئل عن مال الیتیم فقال احصن ماله ولا تزکیہ رواہ محمدی کتاب الآثار تیسری دلیل حسن بصری ؒ کا قول ہے لیس فی مال الیتیم زکوۃ وقال علیہ اجماع الصحابة هكذا قال سعید بن المسیب لا تجب الزکوۃ الا علی من وجبت علیہ الصلوۃ و الصیام

دوسری بات یہ ہے کہ باتفاق ائمہ تا بالغ پر دوسرے ارکان واجب نہیں حتیٰ کہ خود ایمان بھی اس پر واجب نہیں تو پھر کس طرح زکوۃ واجب ہوگی؟ یہ قیاس کا خلاف ہے۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو وہ حدیث ضعیف ہے۔ جیسا کہ خود امام ترمذی ؒ روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال لان المثنی بن الصباح ضعیف اس طرح احمد و نسائی ضعیف قرار دیتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں صدقہ سے مراد زکوۃ نہیں بلکہ اس نفقۃ الیتیم والولی مراد ہے کہ اگر نہ بڑھاؤ تو کھاتے کھاتے مال ختم ہو جائے گا اور احادیث میں کھانے پر بھی صدقہ کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ صدقۃ المرأ علی نفسہ و عیالہ صدقۃ لہذا حدیث ہذا سے استدلال صحیح نہیں ہوا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوۃ کے خلاف جہاد کیا

المحدث الثریف: عن أبي هريرة قال لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب الخ تشریح: نبی کریم ﷺ کے انتقال کے بعد لوگ مختلف قسموں کے ہو گئے ایک قسم وہ صحابہ کرام ؓ جن کی صحبت اور ایمان میں رائی برابر بھی شک و شبہ نہیں تھا وہ تو اپنے ایمان پر مضبوط رہے کسی قسم کا تزلزل پیدا نہیں ہوا۔ دوسری قسم مرتدین کی جو آپ ﷺ کے بعد مرتد ہو گئے پھر ان میں مختلف فرقہ تھے۔ ایک گروہ تو عبادتِ اودھان کی طرف لوٹ گئے دوسرا گروہ مسیلہ الکذاب اور اسود عنسی کی نبوت کو تسلیم کر کے ان کے قبیح ہو گئے۔ تیسرا گروہ وہ تھا جو مسلمان تو رہے مگر زکوۃ کے بارے میں یہ تاویل کر رہے کہ یہ حضور ﷺ کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے اعطاء زکوۃ کے منکر ہو گئے۔ اس تیسرے گروہ کے بارے میں صدیق اکبر اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے درمیان مناظرہ ہوا، کما قال القاضي عیاض نقلہ صاحب البدل۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ پہلے دونوں گروہ کے اعتبار سے کفر کا اطلاق حقیقتاً ہوا اور تیسرے کے اعتبار سے تغلیظاً ہوا یا کفر سے قریب ہونا مراد ہے یا مشابہت بالکفار مراد ہے یا کفر ان نعت مراد ہے اور ان لوگوں کے متاؤل ہونے کے باوجود معذور نہ سمجھ کر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اس لئے قتال کیا کہ آپ ﷺ نے ان کو رجوع کے لئے بلایا لیکن وہ اصرار کرنے لگے یا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ان کے پیش نظر تھی جس میں یقیمو الصلوۃ کے ساتھ ویؤتو الزکوۃ بھی ہے یا تو اسلئے قتال کیا کہ ان میں سے اکثر وجوب زکوۃ کے منکر تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے صرف لا الہ الا اللہ تک مستحضر تھا یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ الا یحقہ کو غیر زکوۃ پر حمل کرتے تھے اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اس کو عام سمجھتے تھے یا عمر رضی اللہ عنہ سمجھتے ہوئے تھے کہ قتال صرف کفر کی بناء پر ہوتا ہے تو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا قتال صرف کفر کی بنا پر نہیں ہوا کرتا بلکہ کبھی دوسرے اسباب پر بھی ہوا کرتا ہے اور یہاں زکوۃ نہ دینے کی بنا پر ہے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے بھی موافق ہو گئی اور جمیع صحابہ قتال پر متفق ہو گئے۔ نصار اجماعاً۔

زکوۃ ادا نہ کرنے سے مال تباہ ہو جاتا ہے

المحدث الثریف: عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما خالطت الزكاة مالا قط

إِلَّا أَهْلُكُنْهُ الْخ

تشریح: اس میں اختلاف ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہے یا ذمہ پر واجب ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عین مال کے متعلق ہے۔ لہذا عین مال دینا واجب ہے قیمت دینا جائز نہیں ہوگی جیسا کہ قربانی میں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ کا تعلق مالدار کے ذمہ کے ساتھ ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک قیمت دینا جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ زکوٰۃ کا مال مل جانے سے دوسرا مال حرام ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا تعلق عین مال سے ہے۔ دوسری عقلی دلیل پیش کرتے ہیں کہ زکوٰۃ ایسی قربت ہے جو محل کے ساتھ متعلق ہے لہذا اس کے غیر سے ادا نہ ہونی چاہئے جیسے ہدا یا قربانی۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ زکوٰۃ کا مقصد ہے فقراء کی حاجت روائی کرنا اور حاجات مختلف ہوتی ہیں کبھی کھانے پینے کی حاجت ہوتی ہے، کبھی کپڑے کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، کبھی دوسرے اشیاء کی۔ لہذا مقصود زکوٰۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے اختیار ہونا مناسب ہے جیسا چاہے دے ورنہ فقراء پر بسا وقت تنگی ہوگی۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اہلاک سے مراد برکت کم ہو جانا یا بالکل برباد ہو جانا ہے یا غیر منتفع ہونا کہ جس نے زکوٰۃ نہیں دہی یا صاحب نصب ہو کر زکوٰۃ لیتا ہے، تو اس کے مال میں برکت نہیں ہوگی۔ بلکہ مال برباد ہونے کا اندیشہ ہے اور اس کے لئے عین مال کے ساتھ زکوٰۃ کا تعلق ہونا ضروری نہیں بلکہ ذمہ پر واجب ہونے کی صورت میں بھی یہ حالت ہوگی۔ ہدا یا اور ضحیا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ان میں مقصود ارتقاہ ہے جو عین کے سوا ممکن نہیں بخلاف زکوٰۃ کے یہاں مقصود فقراء کی حاجت روائی ہے جو عین کے علاوہ ممکن بلکہ مناسب ہے بنا بریں قیاس صحیح نہیں فلا یصح الاستدلال۔

باب عَاجِبِہِ الزَّكَاةُ (جن چیزوں میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ان کا بیان)

نصاب زکوٰۃ کی تفصیل

الْبَدِیْثُ الشَّرِیْفُ : عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِیِّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ فِيمَا دُونَ خُمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ الْخ
تشریح: حدیث ہذا کے تین اجزاء ہیں آخری دونوں جزو میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ بیان کردہ نصاب کم میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ پہلے جزو میں اختلاف ہے کہ عشری زمین کی پیداوار میں مطلقاً عشر واجب ہے یا اس میں تفصیل ہے تو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ جو پیداوار کچی ہو خضروات ہو کہ اکثر سنہ باقی نہیں رہتی ہے اس میں مطلقاً عشر نہیں ہے۔ خواہ کم ہو یا زیادہ اور جو پیداوار اکثر سنہ باقی رہتی ہے وہ پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو عشر واجب ہو گا اس نے کم میں واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و ابراہیم نخعیؒ و مجاہدؒ کے نزدیک مطلقاً اس میں عشر واجب نہ ہے اکثر سنہ باقی رہنے کی شرط ہے اور کسی خاص نصاب کی شرط ہے خواہ کم ہو یا زیادہ عشر دینا پڑے گا۔ فریق اول نے پہلے مسئلہ کے بارے میں حضرت علیؓ کی حدیث سے دلیل پیش کی ابہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال: لیس فی الخضروات صدقۃ رواہ الترمذی۔

اور دوسرے مسئلہ کے بارے میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی مذکورہ حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس میں پانچ وسق کم میں صدقہ کی نفی کی گئی۔ امام ابو حنیفہؒ دونوں مسئلہ میں قرآن کریم اور احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بلا قید بقاء و مقدار مطلقاً عشر کو واجب قرار دیا گیا ہے جیسے فرمان خداوندی ہے وَآتُوا حَقَّهٖ یَوْمَ حَصَادِہٖ اُس میں بلا قید حق الارض ادا کرنے کا حکم دیا گیا۔ دوسری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فِيمَا سَقَت

السماء والعیون او کان عشریا العشر وما سقی بالنفع نصف العشر راہ البخاری۔ تیسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے
انہ علیہ السلام قال: فیما سقت الازهار والغیم العشر ہواہ مسلم۔ ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جن میں مطلقاً عشر
دینے کا حکم دیا گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں اگرچہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف تھا مگر حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ
میں اس پر اجماع تابعین ہو گیا چنانچہ انہوں نے اپنے زمانہ خلافت میں اپنے تمام عمال کے پاس فرمان شاہی ارسال کیا کہ
ان یاخذوا العشر من کل قلیل و کثیر فلم یعترض علیہ احد۔ اخرجہ الزلیلعی فی نصب الرایۃ۔

نظر وفقہ سے بھی امام صاحب کا مذہب رائج معلوم ہوتا ہے کیونکہ عشر خراج کی نظیر ہے اور خراج تمام پیداوار سے لیا جاتا ہے کم
ہو یا زیادہ، مکی ہو یا یمنی۔ لہذا عشر کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ ابن العربی مالکیؒ ہونے کے باوجود شرح ترمذی
میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ظاہر قرآن و قیاس امام ابو حنیفہؒ کی تائید کرتا ہے۔ نیز امام صاحب کے مذہب کے اعتبار سے فقراء
کو زیادہ نفع ہوگا بہر حال ہر حیثیت سے امام صاحب کا مذہب رائج ہوگا۔

اب فریق اول نے پہلے مسئلہ میں لیس فی الخضروات سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بیت المال میں عشر دینے
کی نفی ہے کیونکہ کچا مال ہے عامل کے انتظار کرنے میں مال خراب ہونے کا اندیشہ ہے لہذا خود مالک ادا کر دے اور دوسرے
مسئلہ میں جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں صدقہ سے عشر مراد نہیں بلکہ زکوٰۃ مال تجارت مراد ہے اور وہ حضرات
ایک وسق کو ایک اوقیہ (چالیس درہم) سے فروخت کرتے تھے۔ لہذا پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہوگی۔ اور چاندی کا نصاب
یہی ہے لہذا پانچ وسق سے کم میں نصاب نہیں ہوگا۔ لہذا زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ ہکن اقالہ العینی وصاحب الھدایۃ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر صدقہ سے عشر کی نفی مراد ہو تو اس سے بیت المال میں دینے کی نفی ہے کہ اتنے کم مال کا عشر بیت
المال نہ لے۔ کیونکہ بیت المال کا خرچ ہی نہیں اٹھے گا بلکہ مالک خود فقراء کو دیدے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک اور جواب دیا کہ غریب میں عشر کی نفی ہے کہ جن درختوں کو فقراء کیلئے دے دیا تھا پھر اپنی طرف
سے پھل دے کر خرید کر لیا تو اس میں عشر نہیں ہے کیونکہ وہ زمین کی پیداوار نہیں رہا بلکہ خریدہ ہو گیا اور پانچ وسق کی قید
اتفاقی ہے کیونکہ اس وقت اسی اندازہ درخت عریہ دیتے تھے۔ بہر حال جس حدیث میں اتنے احتمالات ہو سکتے ہیں وہ
عموم قرآن و حدیث کے مقابلہ میں کس طرح حجت ہو سکتی ہے؟ اللہ اعلم بالصواب

غلام اور گھوڑوں کی زکوٰۃ کا مسئلہ

المَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَتَبَةٍ وَلَا فِي فَرْسَةٍ وَلَا
تَشْرِیْح: علامہ کاسانی بدائع میں لکھتے ہیں کہ خدمت کے غلام اور حمل و رکوب کے گھوڑے میں بلا اجماع زکوٰۃ نہیں ہے اور
تجارت کے گھوڑے و غلام میں بلا اتفاق زکوٰۃ واجب ہے اور جو گھوڑے سائے ہوں تناسل کیلئے رکھے جاتے ہیں اس کے بارے
میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیمؒ خنقیؒ کے نزدیک
اس میں زکوٰۃ واجب ہے پھر زکوٰۃ دینے میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) ہر گھوڑے کے مقابلہ ایک دینار دیا جائے۔ (۲) یا گھوڑوں

کی قیمت لگائی جائے اور ہر چالیس درہم میں ایک درہم دیا جائے۔ پھر اس میں امام ابو حنیفہؒ کے تین اقوال ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اگر مذکور مؤنث دونوں قسم ہوں تو ایک ہی قول ہے کہ زکوٰۃ واجب ہے۔ دوسرا قول اگر صرف مؤنث ہو تو دو قول ہیں، ایک قول میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے دوسرا قول میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ”وہو الراجح“ تیسرا قول اگر صرف مذکور ہوں تو اس میں بھی دو قول ہیں۔ ایک میں زکوٰۃ واجب ہے دوسرے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ وہو الراجح۔

تاکلیف بعدم الزکوٰۃ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ایس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ، رواہ الترمذی۔ اسی طرح حضرت علیؓ کی حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: قد عفوت عن الخیل والرقیق رواہ الترمذی و ابو داؤد۔

تاکلیف بوجوب الزکوٰۃ دلیل پیش کرتے ہیں مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی طویل حدیث سے جس میں یہ نکلا ہے الخیل ثلاثۃ۔ اما الذی لہ ستر فالرجل یبتعنھا تکرما وتجملا ولا ینسی حق ظہورھا و یطوئھا۔ تو یہاں حق سے مراد زکوٰۃ ہے جیسا کہ دوسرا مال زکوٰۃ میں بھی حق مال سے مراد زکوٰۃ ہے۔ دوسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے دارقطنی میں انہ علیہ السلام قال فی الخیل فی کل فرس دینار، تیسری دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے عذاب میں ایک طویل حدیث فرمائی جس میں گھوڑوں کے بارے میں فرمایا فلا اعرفن احدکم یا یوم القیامۃ یعمل فرسالہ جمجمۃ ینادی یا محمد یا محمد فاقول لا املک لک من اللہ شیئا قد بلغت۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تمام صحابہ کا اجماع ہو گیا تھا چنانچہ طحاوی، دارالقطنی، مصنفہ ابن ابی شیبہ وغیرہ کتابوں میں مختلف روایات مذکور ہیں کہ حضرت عمرؓ نے روم و شام وغیرہ بلاد کے لوگوں سے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے خیل کی زکوٰۃ کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ان دلائل سے واضح ہو گیا گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب ہے۔

فریق اول نے جو دلائل پیش کئے ان کا جواب یہ ہے کہ اس میں خیل سے خیل غازی مراد ہے۔ چنانچہ حضرت زید بن ثابتؓ نے جب یہ حدیث سنی تو فرمایا صدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولكنه اراد فرس الغازی، نقلہ ابو زید بوسی فی الاسرار یا اس سے خدمت و رکوب کا خیل مراد ہے۔ کیونکہ اس حدیث میں جو عبد مذکور ہے اس سے باتفاق ائمہ عبد خدمت مراد ہے تاکہ دونوں جملے متنازع ہو جائے، قالہ انور شاہ العینی والبدل۔ اصل بات یہ ہے کہ عبد رسالت میں اہل عرب خیل کو یا رکوب کیلئے پالتے تھے یا تجارت کیلئے۔ تناسل کیلئے نہیں پالتے تھے اور خیل میں زکوٰۃ کے لئے تناسل شرط ہے۔ بنا بریں احادیث میں خیل میں زکوٰۃ کی نفی کی گئی ہے۔

پھر عبد فاروقی میں جب ایران اور روم کے علاقے مکمل فتح ہو گئے اور وہاں کے لوگ خیل کو تناسل کیلئے رکھتے تھے تو حضرت عمرؓ نے ان سے صدقہ خیل لینا شروع کیا چنانچہ نصب الراية للزبلی میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ لہذا جن احادیث میں زکوٰۃ کی نفی ہے وہاں خیل رکوب و خیل جہاد مراد ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے اور ایک جواب دیا ہے کہ اہل و غنم کی زکوٰۃ توساعی وصول کرے گا۔ بیت المال کی طرف سے، اور خیل کی زکوٰۃ خود مالک ادا کرے گا۔ سماعی کا حق نہیں ہے لہذا نفی زکوٰۃ سے مراد بیت المال میں دینے کی نفی ہے مطلق زکوٰۃ کی نفی مراد نہیں ہے۔

اونٹوں کی زکوٰۃ کی تفصیل

الْجَدِیْثُ الْبَقِیُّ : عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ : أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَتَبَ لَهُ هَذَا الْكِتَابَ ... فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عَشْرِينَ وَمِائَةً فَقَبِي كُلُّ أَرْبَعِينَ بَنْتَ لَبُونٍ وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حَقَّةٌ الْخ

تشریح: اونٹ کی زکوٰۃ کے بارے ایک سو بیس تک جو تفصیل کتب حدیث و فقہ میں بیان کی گئی ہے اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ ایک سو بیس سے زائد ہو تو اسکی زکوٰۃ کے طریقہ میں اختلاف ہے۔ تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اگر ایک سو بیس پر ایک زائد ہو جائے تو پہلا حساب بدل جائے گا اور اربعین کے حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ لہذا ایک سو اکیس میں تین چالیس ہوئے بنا بریں تین بنت لبون دینا پڑیگا اور امام مالکؒ کے نزدیک تیس تک پہلا حساب چلتا رہے گا۔ ایک سو تیس ہونے پر حساب بدلے گا اور ہر اربعین میں ایک بنت لبون اور ہر خمسین میں ایک حقہ۔ اخیر تک ان سب کے نزدیک اربعین و خمسین پر مدار رہے گا۔

امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس کے بعد استیناف فرغ نہ ہو گا کہ پانچ میں ایک بکری اور دس میں دو بکری اسی طرح ایک سو پچاس تک چلے گا۔ تو تین حقہ دینا پڑیگا پھر استیناف ہو گا دو سو تک پھر چار حقہ دینا پڑیگا ایک سو پچاس کے بعد جس طرح ہوا تھا آخر تک ویسا چلتا رہے گا کہ بکری کے بعد بنت مخاض پھر بنت لبون پھر حقہ اور استیناف والی میں بنت مخاض کے بعد حقہ آگیا بنت لبون کی نوبت نہیں آئی۔ اسکی مثال یوں سمجھنا چاہئے کہ کسی کے پاس ایک سو اکیس اونٹ ہیں تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک تین بنت لبون دینا پڑیگا کیونکہ تین چالیس ہو گئے اور امام مالکؒ و ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہی پہلا حساب رہے گا اور اگر ایک سو پچیس ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلے حساب کے ساتھ ایک بکری دینا پڑیگا اور شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک وہی تین بنت لبون دینا پڑیگا۔ زائد پر کچھ نہیں آئے گا اور مالک کے نزدیک وہی حساب رہے گا اور اگر ایک سو تیس ہو جائے تو امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ سب کے نزدیک دو بنت لبون اور ایک حقہ آئے گا کیونکہ دو چالیس اور ایک پچاس ہوئے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلے حساب یعنی دو حقہ کے ساتھ دو بکریاں دینا پڑیگا۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انسؓ کی حدیث مذکور سے جس میں ایک سو بیس سے زائد پر ہر اربعین میں بنت لبون اور ہر خمسین میں حقہ دینے کا ذکر کیا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ پہلی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمر بن حزم رحمہ اللہ کی کتاب سے جس کو انہیں نبی کریم ﷺ نے لکھ کر دیا تھا اس میں ایک سو بیس کے بعد استیناف فرغ نہ کا ذکر ہے، ذکرہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار۔ دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے جس میں بھی استیناف مذکور ہے اخبرجہ محمد فی کتاب الآثار والطحاوی فی شرح معنی الآثار اور ایسے مسئلہ میں صحابی کا اثر حکما مرفوع ہوتا ہے۔ تیسری دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ حضرت علیؓ کا مذہب یہی تھا اور ابو داؤد شریف اور بخاری شریف کی چھ جگہ روایت آتی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس حضور ﷺ کی طرف سے ایک کتاب تھی جس میں زکوٰۃ اہل کی تفصیلات اور دوسرے احکام مذکور تھے تو لازمی طور پر یہ کہنا پڑے گا کہ اس کتاب میں ان کے مذہب کے مطابق طریقہ زکوٰۃ لکھا ہوا تھا۔ لہذا استیناف کا مسئلہ بخاری شریف میں چھ جگہ مروی حدیث سے ثابت ہو جائے گا۔ بنا بریں دلیل کے رو سے احناف کا مذہب بہت قوی ہو جائے گا۔

شوافع وغیرہ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن حسین، زہری سے روایت کر رہے ہیں اور زہری میں وہ ضعیف ہیں جیسا کہ غیر زہری میں وہ ثقہ ہیں۔ لہذا اس سے استدلال کرنا زیادہ صحیح نہ ہوا۔ دوسری بات یہ ہے کہ احناف بھی اس حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ حساب کے ضمن میں ہمارے نزدیک بھی ہر اربعین میں ایک بنت لبون اور ہر خمسین میں ایک حقہ ہے۔ لہذا یہ حدیث احناف کا مخالف نہیں۔

آخر میں حضرت شاہ صاحب فیصلہ کرتے ہیں کہ دونوں مذہب ہی صحیح ہیں کہ حضور ﷺ کے زمانے میں زکوٰۃ اہل کے یہ دونوں طریقے تھے جیسا کہ اذان کے دو طریقے تھے۔ ہر ایک کو اختیار دیا گیا تھا کہ جو جس طریقہ سے چاہے ادا کرے تو حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے پہلے طریقہ کو اختیار کیا اور حضرت ابن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما نے دوسرے طریقہ کو اختیار کیا۔ اس طرح ائمہ کرام میں سے اہل حجاز نے پہلے طریقہ کو اختیار کیا اور اہل عراق نے دوسرے طریقہ کو۔ لہذا اس میں زیادہ اختلاف اور بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

وَلَا يُجْعَلُ بَيْنَ مُتَقَرِّبِي وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعِ خَشْيَةِ الصَّدَقَةِ: اس ٹکڑا کی شرح سمجھنے کیلئے بطور تمہید یہ سمجھنا چاہئے کہ غلط یعنی شرکت کی دو قسمیں ہیں۔ اول غلطہ جوار ہے کہ دو یا چند مالکوں کے بہت جانور ہیں اور ہر ایک کی ملک الگ الگ ہے مگر یہ سب جانور چند چیزوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً چراگاہ، راعی، مسرح وغیرہ سب کا ایک ہے اس کو غلطہ اوصاف بھی کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم غلطہ الشیوع ہے کہ چند جانور دو یا چند مالکوں میں مشترک ہیں کہ ان کو میراث یا ہبہ میں ملے ہیں یا مشترک روپیہ سے خرید لئے اور اب تک تقسیم نہیں کئے اس کو غلطہ الاشتراک و غلطہ الاعیان و غلطہ الاملاک بھی کہا جاتا ہے۔ اب اسیں بحث ہوئی کہ یہ دونوں غلطہ وجوب زکوٰۃ یا عدم زکوٰۃ یا کثرت و قلت زکوٰۃ میں مؤثر ہے یا نہیں؟ اور ائمہ ثلاثہ مالک، و شافعی و احمد کے نزدیک دونوں قسمیں زکوٰۃ میں مؤثر ہیں۔

البتہ امام مالک کے نزدیک ہر ایک آدمی کا مالک نصاب ہونا ضروری ہے اور امام شافعی و احمد کے نزدیک سب کا مال مل کر نصاب ہونا کافی ہے ہر ایک کا مالک نصاب ہونا ضروری نہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک زکوٰۃ کا دار و مدار ملک پر ہے۔ جب تک کوئی مالک نصاب نہ ہو اس وقت تک کسی قسم کے غلطہ سے اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اور نہ زیادت و قلت زکوٰۃ پڑا کرے گا۔ البتہ ادائے زکوٰۃ میں غلطہ الشیوع کی بنا پر کچھ اثر پڑے گا جس کی تفصیل سامنے آئے گی۔ اور غلطہ جوار کا کسی میں بھی اثر نہیں ہوگا۔ تو ائمہ ثلاثہ جو غلطہ جوار کو مؤثر سمجھتے ہیں تو اس کے لئے نو چیزوں میں اکثر سنہ اتحاد ضروری ہے:

الراعی۔ المرعى۔ الحالب۔ المحلب۔ المراح۔ الشرب۔ الفحل۔ الکلب الحارس۔ المسرح۔

اور امام احمدؒ چھ میں اشتراک ضروری قرار دیتے ہیں۔

مسرح۔ مراح۔ کلب۔ محلب۔ شرب۔ فحل۔

ان اشیاء میں دو یا چند آدمیوں کے جانور مشترک ہو تو ایک شخص کا مال شمار کر کے زکوٰۃ لی جائے گی۔ مثلاً تین آدمی کے چالیس چالیس بکریاں ہیں تو اگر الگ الگ ہوں تو ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب ہوگی۔ لیکن اگر سب مذکورہ اشیاء میں مشترک ہوں تو مجموعہ ایک سو میں ہے اس میں ایک بکری واجب ہوگی۔ اسی طرح اگر دو آدمی کے بیس بیس بکری ہیں تو کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں لیکن اگر اشیاء مذکورہ میں مشترک ہوں تو چالیس ہو کر نصاب ہوگی۔ لہذا ایک بکری واجب ہو جائے گی۔

اب خطاب امام شافعیؒ کے نزدیک ساعی کیلئے ہے کہ ساعی کے لئے نبی کی جارہی ہے کہ وہ جمع و تفریق نہ کرے صدقہ کے خوف سے۔ تو ان کے نزدیک پہلے جملہ کی شرح یوں ہوگی لا یجمع الساعی بین متفرق فی هذه الاشياء خشية عدم الصدقة۔ مثلاً دو آدمیوں کی بیس بیس بکریاں الگ الگ ہیں تو ساعی نے اگر دیکھا کہ کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی تو میرا آنا بیکار گیا..... تو اس نے یہ کیا کہ سب کو ایک چراگاہ میں جمع کر کے کہا کہ یہ سب مشترک ہیں ایک بکری دینا پڑیگا تو اس سے اس کو نہیں کی گئی۔ کیونکہ یہ ظلم ہوگا۔ اور دوسرے جملہ کی شرح یہ ہوگی لا یفرق الساعی بین مجتمع فی هذه الاشياء خشية قلت الصدقة۔ مثلاً دو آدمی کی اسی (۸۰) بکریاں ایک چراگاہ میں مذکورہ اشیاء میں مشترک ہیں تو ظاہر ہے کہ دونوں پر ایک ہی بکری واجب ہوگی تو اس نے قلت صدقہ کے خوف سے دونوں کے جانوروں کو دو چراگاہوں میں تفریق کر دیا تاکہ اس بنا پر زیادہ صدقہ آئے کہ ہر ایک پر مستقل ایک ایک بکری واجب ہوگی تو ساعی کو زیادہ صدقہ ملے گا۔ لہذا اسے ہدایت دی گئی کہ ایسا نہ کرے تاکہ ان پر ظلم نہ ہو۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ خطاب مالک مال کو ہے۔ تو ان کے نزدیک پہلے جملہ کی شرح یوں ہوگی لا یجمع المالك بین متفرق خشية كثرة الصدقة۔

مثلاً دو آدمی کے چالیس چالیس بکریاں الگ الگ چراگاہ میں ہیں تو ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب ہوگی۔ تو جب ساعی آیاتو انہوں نے زیادتی صدقہ کے خوف سے سب بکریوں کو ایک چراگاہ میں جمع کر لیا تاکہ ایک بکری دینا پڑے کیونکہ چالیس سے ایک سو بیس تک ایک ہی بکری آتی ہے اور دوسرے جملہ کی شرح یوں ہوگی لا یفرق المالك بین مجتمع خشية كثرة الصدقة۔ مثلاً دو آدمی کی دو سو بکریاں ایک چراگاہ میں رہتی ہیں۔ تو قاعدے کے رو سے ان میں ایک بکری واجب ہوگی۔ تو مالکوں نے وجوب صدقہ کے خوف سے بکریوں کو الگ الگ چراگاہ میں متفرق کر دیا تاکہ بجائے تین بکری کے دو بکری واجب ہو اور دونوں صورتوں سے مالکوں کو منع کیا گیا تاکہ بیت المال کا نقصان نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نبی کا خطاب مالک اور ساعی دونوں کیلئے ہے تو ان کے نزدیک دونوں کی شرح یہ ہوگی کہ مالک مال یا ساعی مختلف ملکوں کے مال کو ایک ملک میں جمع نہ کرے اور نہ ایک ملک کے مال کو مختلف ملکوں میں تفریق نہ کرے کیونکہ اس میں فائدہ نہیں ہے اور غلط جوار کے اعتبار سے خطاب ہو تو اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ جب غلط جوار کا کوئی اعتبار نہیں تو اس حیثیت سے جمع و تفریق نہ کرو کیونکہ یہ بیکار ہوگا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ امام ابو حنیفہؒ نے جو غلط جوار کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے زکوٰۃ کا مدار ملک پر رکھا کیونکہ شریعت میں الفاظ ہیں من کان له مال من ملک مالا وغیرہ۔ نیز دوسری حدیث ہے لیس فی سائمة المرأة المسلم اذا كانت اقل من اربعین صدقة تو یہاں چالیس سے کم میں مطلقاً وجوب زکوٰۃ کی نفی کی گئی خواہ حالت شرکت میں ہو یا حالت انفراد میں، لہذا جوار کا اعتبار نہیں ہوگا۔ وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَلَا تَجْعَلَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ غلط جوار کا اعتبار ہے اسلئے ان کے یہاں اس جملہ کی یہ تفصیل ہوگی کہ دو آدمیوں کی الگ الگ اسی بکریاں ہوں لیکن وہ غلط جوار کے ساتھ مخلوط ہو تو ساعی ان سے ایک بکری لے گا تو جس کے ریوڑ سے لے گا وہ اپنے ساتھی سے نصف شاة کی قیمت وصول کرے گا۔ اگر بکری بیش کم ہو تو اسی اعتبار سے وصول کرے گا۔ اور احناف و سفین ثوریؒ کے نزدیک چونکہ غلط جوار کا اعتبار نہیں بلکہ جمع و تفریق باعتبار غلط املاک معتبر ہوگی۔ تو ان کے یہاں اس جملہ کی شرح یوں ہوگی کہ دو آدمیوں کے درمیان چند بکری مشترک ہوں اب تک

تقسیم نہیں ہوئی مثلاً چالیس چالیس کر کے اسی بکریاں ہیں اور ساعی نے دو بکریاں لیں تو ترجیح کی ضرورت نہیں کیونکہ ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب تھی اور اگر دونوں کا حصہ برابر نہ ہوں تو ترجیح کریں گے۔ مثلاً دو آدمی ایک سو بیس بکریوں میں شریک ہیں اس طور پر ایک ٹلٹین کا مالک ہے یعنی اسی (۸۰) اور دوسرا ایک ٹلٹ (۴۰) کا مالک ہے اور ساعی نے دو بکری لی تو دونوں بکریوں کو چھ حصہ کیا جائے گا چار حصہ صاحب ٹلٹین کے طرف سے جائیگا اور دو حصہ صاحب ٹلٹ کی طرف سے ہوں گے۔ لہذا صاحب ٹلٹین صاحب ٹلٹ کیلئے ٹلٹ بکری کی قیمت دے گا۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں امام بخاری کی رائے امام ابو حنیفہ کے موافق ہے کہ وہ بھی غلط جوار کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

گازی اور حیوان کے نقصان کا مسئلہ

لِلْحَدِيثِ الشَّرِيفِ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَجَمَاءُ جَرَحُهَا جُبْنًا ، وَالْأَنْثَى جُبْنًا ، وَفِي الزَّكَازِ الْحُمْشُ

تشریح: حدیث ہذا کے چار اجزاء ہیں اور چاروں تفصیل طلب ہیں۔ العجماء کے معنی چوپایاں جانور کیونکہ یہ تکلم پر قادر نہیں اور جرح کے معنی زخمی کرنا یہاں مراد نقصان پہنچانا۔ خواہ جان کا ہو یا مال کا اور جُبْناء کے معنی ہدر یعنی تاوان و ضمان نہیں۔ اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ جانور کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دے تو یہ ہدر ہے اسکے مالک پر کوئی ضمان و تاوان نہیں۔ اب اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ مالک یا دوسرے کوئی ہو خواہ راکباً ہو یا سائقا یا قاعداً اور کسی کا کوئی نقصان کر دے۔ تو جمہور علماء کے نزدیک اس پر اس کا ضمان آئے گا اور اگر کوئی ساتھ نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک اگر دن میں نقصان کرے تو مالک پر ضمان نہیں آئے گا، اور اگر رات میں کیا تو ضمان آئے گا۔ کیونکہ دن میں زمین والوں پر اپنی زمین کی نگرانی ضروری ہے اور رات صاحب جانور پر ضروری ہے کہ اپنے جانور کو حفاظت کے ساتھ رکھے اور عام طور پر کتب حنفیہ میں لکھا ہوا ہے کہ احناف کے نزدیک مطلقاً ضمان نہیں خواہ دن میں ہو یا رات میں۔ کافی الدر المختار۔

جمہور کی دلیل حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابو داؤد و نسائی میں جس میں رات دن کی تفصیل ہے۔ احناف کی دلیل حدیث مذکور ہے جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں کہ اس میں مطلقاً عدم ضمان کا حکم لایا گیا۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ بعض محدثین کرام نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کا رفع صحیح نہیں بلکہ موقوف صحیح ہے لہذا ایک مرفوع حدیث صحیح کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ عام کتب حنفیہ میں تو رات دن کا کوئی فرق نہیں کیا لیکن احناف کی ایک معتبر کتاب حاوی قدسی میں ایسی تفصیل لکھی ہے جیسے جمہور نے کہا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان مختلف روایات کو عرف و عادت پر حمل کرنا چاہئے کہ اگر کسی شہر میں عرف و عادت ہو کر رات میں جانوروں کو باندھ رکھتے ہیں تو حاوی قدسی کی روایت پر عمل کرنا چاہئے۔ اگر یہ عرف نہ ہو تو عام روایت پر عمل کرنا چاہئے لہذا اگر کسی شہر میں رات دن باندھے رکھنے کا عرف و عادت ہے تو مطلقاً ضمان دینا پڑے گا جیسے ہمارے دیار میں۔

وَالْأَنْثَى جُبْنًا کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اپنی ملک میں یا غیر آباد زمین میں کوئی تالاب یا کنواں کھودے اور اس میں کوئی گر کر مر جائے یا جس اجیر سے کھدوا رہا ہے وہ مر گیا تو مالک پر اس کا کوئی ضمان نہیں ہے..... کیونکہ اس کی طرف سے کوئی تعدی نہیں

پائی گئی۔

وَالْمُعْدُنُ جُبْنًا اس کا مطلب احناف کے نزدیک وہی ہے جو دوسرے جملہ کا تھا کہ اگر کسی نے اپنی ملک میں کوئی معدن کھدوایا اور کوئی اس میں گر کر مر گیا یا خود کھودنے والا اجیر مر گیا تو مالک پر کوئی ضمان نہیں۔ اور شوافع کے نزدیک اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں خمس نہیں بلکہ نصاب کے اندازہ مال ہو تو زکوٰۃ آئے گی۔

وَفِي الزَّكَازِ الْخُمْسُ: زمین سے جو مال نکالا جاتا ہے وہ تین قسم پر ہیں۔ (۱) کنز (۲) معدن (۳) رکاز
کنز وہ مال ہے جس کو کسی زمانہ میں کسی نے دفن کیا تھا، بعد میں دوسرے کسی کو مل گیا جس کو ”دفین جاہلیت“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ معدن وہ مال ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے ان دونوں کی تعریف میں سب کا اتفاق ہے۔
رکاز کی تعریف میں اختلاف ہو گیا۔ سوائم ثلاثہ کے نزدیک رکاز کنز کا مرادف ہے یعنی دفین جاہلیت کو رکاز بھی کہا جاتا ہے کنز بھی معدن اس میں شامل نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور عراقیین کے نزدیک رکاز عام ہے کنز و معدن کو، کنز میں بالاتفاق خمس واجب ہے اور معدن رکاز میں شامل ہونے نہ ہونے میں اختلاف کی بنا پر یہ اختلاف ہو گیا کہ معدن میں خمس ہے یا نہیں۔ تو احناف کے نزدیک چونکہ شامل ہے اور رکاز میں خمس کہا گیا لہذا معدن میں بھی خمس ہو گا۔ اور حجازیین کے نزدیک چونکہ شامل نہیں ہے لہذا معدن میں خمس نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ آئے گی۔

حجازیین حدیث مذکور سے استدلال کیا اور طریق استدلال یہ ہے کہ ایک تو معدن میں جبار کہا گیا جس کے معنی ہدر کے ہیں اور یہ عام ہے کہ اس میں کوئی مر جائے تب بھی ہدر ہے یا اس میں کچھ مل جائے تب بھی ہدر ہے یعنی خمس نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ رکاز کو معدن پر عطف کیا گیا جو مغیرت چاہتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ رکاز معدن کو شامل نہیں ہے تو رکاز میں خمس ہونے سے معدن میں بھی خمس ہونا لازم نہیں آتا۔ اگر اس میں خمس آتا تو عبارت یوں ہوتی۔ وفي الخمس۔
لفظ رکاز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوتی امام ابو حنیفہ کی بہت دلیلیں ہیں یہاں چند دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ پہلی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله قال الذي خلقه الله في الارض يوم خلقت رواه البيهقي في السنن والابو يوسف في كتاب الخراج۔ یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ رکاز معدن ہے۔ دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا لو ما كان في الخراب ففیها وفي الركاز الخمس رواه ابو داؤد۔

تو یہاں رکاز کو کنز و دفین جاہلیت کے مقابلہ میں لایا گیا لاس لئے رکاز سے مراد معدن ہو گا اور اس میں خمس کہا گیا۔ تو ان روایات سے واضح ہو گیا کہ رکاز معدن کو شامل ہے اور معدن میں خمس ہے۔ اس کے علاوہ تمام ارباب لغات امام صاحب کی تائید کرتے ہیں جیسے صاحب العین صاحب الجمع وغیرہا پھر امام بخاری کے شیخ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے بھی کتاب الاموال میں یہی کہا۔ پھر ائمہ میں سے سفیان ثوری، اوزاعی، ابراہیم نخعی بھی امام صاحب کے موافق ہیں۔ بنا بریں یہی مذہب رائج ہو گا۔

حجازیین نے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں جبار کے معنی عدم صدقہ نہیں ہے بلکہ اس کا معنی ہدر یعنی عدم ضمان کے ہیں جیسے اس کے پہلے دونوں جملوں جبار کی یہی معنی ہیں اور یہی اس کا قرینہ ہے۔ باقی

عطف کی وجہ جو مغایرت سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ معدن خاص ہے اور رکاز عام ہے اور عام کا عطف خاص پر جائز ہے کیونکہ ایک اعتبار سے دونوں میں مغایرت ہے اور اس کو بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ والمعدن جبار کہا گیا تو کسی کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جب اس میں گر کر مر جانے سے کوئی ضمان نہیں ہے تو شاید اس میں کوئی مال پانے سے اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا تو اس وہم کو دور کرنے کی غرض سے ایک عام لفظ لا کر اس کا حکم بیان کر دیا اور فیہ الحسن نہ کہہ کر رکاز کا لفظ اس لئے لایا کہ معدن اور کنزدونوں کا حکم معلوم ہو جائے اور اگر صرف فیہ پر اکتفاء کرتے تو صرف معدن کا حکم معلوم ہوتا۔ کنز کا حکم معلوم نہ ہوتا۔ بہر حال حدیث مذکور سے ان کا استدلال واضح نہیں۔

سونے اور چاندی کا نصاب

الْحَدِيثُ الْبَرِيفُ : عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ... فَإِذَا كَانَتْ مَائَتِي وَرَهْمٍ فَفِيهَا مِائَةُ دَرَاهِمٍ . فَمَا زَادَ قَعْلَى حِسَابَ ذَلِكَ الْخ

تشریح: چاندی اور سونے کا نصاب بالا جماع متعین ہے کہ چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے اور اس کا چالیسوا حصہ واجب ہے۔ تو دو سو میں پانچ درہم واجب ہے اور سونے کا نصاب بیس مثقال ہے اس میں نصف مثقال دینا واجب ہے۔ اب نصاب سے زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ کتنے زائد ہونے سے حساب کر کے دینا پڑے گا۔ تو امام شافعی، مالک، سفیان ثوری اور ہمارے صاحبین بلکہ اکثر اہل حدیث کے نزدیک اگر درہم بھی زائد ہو جائے تو حساب کر کے اس کا چالیسواں حصہ بھی دینا پڑے گا۔ امام ابو حنیفہ، حسن بصری، اوزاعی اور شعبی کے نزدیک نصاب کا پانچویں حصہ تک زائد نہ ہو تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ مثلاً درہم میں دو سو پر چالیس درہم زائد اور مثقال میں بیس پر اور چار زائد ہو تو حساب کر کے زائد پر زکوٰۃ دینا پڑیگا۔ اگر اس سے کم ہو تو معاف ہے۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حدیث علی رضی اللہ عنہ سے جس میں صاف کہا گیا فَمَا زَادَ قَعْلَى حِسَابَ ذَلِكَ اس میں زیادہ کہا گیا خاص مقدار بیان نہیں کیا گیا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے کہ حضرت عمرو بن حزم کو آپ ﷺ نے جو کتاب لکھ کر دی تھی اس کے الفاظ یہ تھے : وَمَا زَادَ فَنَفِي كُلِّ اَرْبَعِينَ دَرَاهِمًا دَرَاهِمٌ . دوسری دلیل نسائی شریف کی حدیث ہے وَمَا زَادَ اِلَّا

انکے علاوہ اور بہت سی احادیث مرفوعہ و آثار موقوفہ ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نصاب کے پانچواں حصہ کے کم زائد پر کچھ نہیں۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں دو راوی عاصم، و حارث متکلم فیہ ہیں لہذا یہ قابل استدلال نہیں اور اگر صحیح بھی مان لیں تب بھمازاد سے مراد پانچواں حصہ زائد مراد ہے۔ تاکہ دوسری حدیثوں کے ساتھ تعارض نہ ہو۔ زکوٰۃ میں مالک کی سہولت کا خیال رکھنا چاہیے

الْحَدِيثُ الْبَرِيفُ : عَنْ سَهْلِ ... أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ إِذَا اخْرَضْتُمْ فُخْدًا وَادْعُوا الثَّلَاثَ الْخ

تشریح: خرص کے معنی اندازہ لگانا اور زکوٰۃ دیں خرص کی تفسیر یہ ہے کہ کجور وغیرہ کے باغ میں جب ہانکے کے قریب ہو تو بیت المال کی طرف سے دو ایک آدمی کو بھیجا جائے تاکہ وہ اندازہ لگائے کہ اس باغ کے درختوں میں جو تازہ کجور ہیں وہ خشک ہونے کے بعد کتنے کجوریں ہوں گی۔ تاکہ اس قدر سے زکوٰۃ لی جائے اور صاحب مال خیانت نہ کر سکے جیسا کہ یہود خیر کرتے تھے۔ نیز ارباب مال پر توسع ہو جائے کہ اس اندازہ مال رکھ کر آزادی کے ساتھ خرچ کرتے رہے۔ ورنہ وہ تنگی میں مبتلا ہو

جانگیے اور عشر دینے سے پہلے کچھ خرچ نہیں کریں گے۔ تو اس میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ مزارعت و مساقات میں خرس جائز نہیں۔ البتہ عشر کے بارے میں ائمہ ثلاثہ خرس کے قائل ہیں۔ پھر اس کی تفصیلات میں اختلاف ہے بعض نے واجب کہا اور بعض نے مستحب کہا اور بعض نے صرف جائز قرار دیا اور بعض نے تمرو عنب میں فرق کیا۔ پھر ایک خارس کافی ہے یا دو خارس کی ضرورت ہے پھر خارس اور مالک میں اختلاف ہو جائے تو کس کا قول معتبر ہے پھر یہ خرس ایک اعتباری چیز ہے یا تصمیعی پھر مہمان وغیرہ کے لئے ثلث یا ربع چھوڑا جائے گا یا نہیں تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک چھوڑنا لازم ہے اور شافعی و مالک کے نزدیک نہیں۔ بہر حال یہ بہت تفصیلات ہیں جو کتب فقہ میں موجود ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ آپ ﷺ خرس کو باطل کہتے ہیں اور امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں جو کچھ لکھا اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور وہ حضرت جابرؓ کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الخوص۔ حالانکہ درحقیقت امام صاحب کی طرف یہ نسبت حقیقت امر کے مطابق نہیں اور امام طحاویؒ کی غرض بھی خرس کا انکار نہیں بلکہ منشاء یہ ہے کہ خرس ایک اعتباری شے ہے لازمی نہیں یعنی خارس نے جو اندازہ لگایا اس اعتبار سے عشر نہیں لیا جائے گا۔ بلکہ پھل توڑنے کے بعد حساب کر کے عشر لیا جائے گا۔ خرس صرف اس لئے ہو گا تاکہ مالک اس کی اہمیت دے اور مال کو ضائع نہ کرے۔ اور حضرت جابرؓ کی حدیث کا مطلب بھی یہی ہے۔ تو جب امام ابو حنیفہؒ فی الجملہ خرس کے قائل ہیں۔ تو پھر خرس والی حدیثوں کا جواب دینا ضروری نہیں۔

پھر حدیث میں جو تیسرا ایچو تھا حصہ چھوڑنے کا حکم ہے ابن العربی نے اس کی یہ حکمت بیان کی کہ مالک نے جو مؤنت و خرچ کیا ہے وہ اس سے جائے اور صاحب بدائع نے کہا کہ مالک نے جو کچھ پھل کھایا ہے اس ثلث در ربع سے جائے تاکہ اس پر بار نہ ہو۔ اور بعض نے کہا کہ اس باغ سے بہت پھل گرے۔ پرندوں نے کھایا چور نے لیا لوگوں نے بچوں نے کھایا وہ اس حصہ سے جائے اور بعض نے کہا کہ ثلث یا ربع اس لئے چھوڑنے کا حکم ہے تاکہ اس سے مالک خود اپنے ہاتھ سے فقراء کو دے کیونکہ جب یہ پھل والا ہے تو فقراء و مساکین ضرور اس کے پاس آئیں گے۔ اب اگر سب عشر بیت المال لے جائے تو مالک پر دوہرا صدقہ دینا پڑے گا۔ لہذا کچھ اس کے پاس رکھ چھوڑنا چاہئے۔ تاکہ اس پر بار نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

شہد میں عشرہ کا مسئلہ

لِلْحَدِيثِ الشَّيْخِ: عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَمَلِ فِي كُلِّ عَشْرَةٍ أَذِقَ زُقًا الْحِ
تشریح: عشری زمین میں اگر شہد مل جائے تو اس پر عشر واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور احمد و اسحاق و اوزاعی کے نزدیک عشر واجب ہے۔ فریق اول نے استدلال کیا حضرت معاذ بن جبل کے اثر سے انہ سئل عن العسل فی الیمن فقال لم اومر فیہ بشیء اس کے علاوہ ان کے پاس کوئی مرفوع حدیث نہیں۔

اجتلاف کے پاس بہت سی احادیث ہیں (۱) ایک حدیث مذکور ہے جس میں عشر دینے کا ذکر ہے۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے قال جاء هلال الى النبي صلى الله عليه وسلم بعشور نحل له رواة ابو داود۔

تیسری دلیل ابن ماجہ میں انہی عبد اللہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام اخذ من العسل العشر
چوتھی دلیل مسند احمد وابن ماجہ و بیہقی میں ابوسفیان کی حدیث ہے قال قلت یا رسول اللہ ان لی خلاقا اذ العشر۔
علاوہ ازیں قرآن مجید کی آیت لَحْنٌ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ سے بھی عشر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی مال میں شامل
ہے۔ نیز یہ عشری زمین کی پیداوار میں شمار کیا جاتا ہے۔ لہذا عشر واجب ہونا چاہئے۔
فریق اول نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے قول سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ عدم امر سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا
جبکہ دوسری روایات کثیرہ میں وجوب ثابت ہے باقی شوافع کا یہ کہنا کہ عشر کے بارے میں احادیث درجہ ثبوت کو نہیں پہنچی۔
صاحب بدائع نے اس کے جواب میں یہ کہا کہ اگرچہ شوافع کے نزدیک ثابت نہ ہو لیکن ہمارے نزدیک احادیث صحیحہ ثابت
ہیں۔ کماؤ کرنا۔

عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ کا حکم

الحديث الشريف: عَنْ زَيْنَبِ امْرَأَةِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَتْ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَلَوْ
مِنْ خُلُوعِكُنَّ الْخ

تفسیر: چونکہ سونا اور چاندی کے زیورات میں دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت سے ان میں غنہ شمنیت ہے اور دوسری حیثیت
سے وہ عورتوں کیلئے مباح الاستعمال ہیں وہ عام استعمال لباس کپڑوں کی طرح ہیں، ذکوۃ ابن رشد فی قواعدہ۔ تو بعض حضرات
نے پہلی حیثیت کو راجح قرار دے کر زکوٰۃ کو واجب کہا اور بعض نے دوسری حیثیت کو راجح قرار دے کر عدم زکوٰۃ کے قائل
ہوئے۔ چنانچہ امام شافعی و مالک و احمد کے بارے میں عام شارحین کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے لیکن
بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک و احمد اس میں متردد تھے۔ امام احمد سے جب اس بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا
استخبر اللہ فیہ اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ صرف ایک سال کی زکوٰۃ دی جائے کمافی المغنی۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے اگر نصاب کی مقدار ہو جائے یہی رائے ہے حضرت عمر، ابن مسعود، ابن
عمر، ابن عباس رضی اللہ عنہم کی تائید کے پاس کوئی مرفوع حدیث صحیح نہیں ہے البتہ کچھ آثار صحابہ ہیں۔ چنانچہ موطا امام مالک میں
حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اثر ہے اھا كانت تلبى بنات اختها يأتى فى حجرها فلا تخرج من حديهن الزكوة۔

دوسرا اثر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا تیسرا اثر حضرت انس رضی اللہ عنہ بن مالک کا۔ چوتھا حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا۔ امام ابو حنیفہ بہت سی مرفوع
احادیث سے دلیل پیش کرتے ہیں پہلی دلیل حضرت عمرو بن شعيب ص عن ابیہ عن جدم کی حدیث ہے ابو داؤد میں اور نسائی
میں ان امرأتك انت النبي صلى الله عليه وسلم ومعها بنت لها وفى يدبنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها اعطيني زكوة
هذا قالت لا قال اليسرك ان يسورك الله بهما يوم القيامة بسوا من النار۔

ابن العنّان فرماتے ہیں اسنادہ صحیح۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم فرأى فی یدی فتحات من ورق فقال ما هذه یا عائشة فقالت هذه فتحات اتزين بها لك یا رسول اللہ فقال اتودی
زكوهن قلت لا فقال هو حسبك من النار۔ رواه الدارقطني والحاكم وقال اسنادہ صحیح۔

تیسری دلیل حضرت ام سلمہ کی حدیث ہے ابو داؤد میں قالت کنت البس او ضا خا من ذهب فقلت یا رسول اللہ: اکذہ فی فقال ما بلغ ان تؤدی زکوٰۃ فزکی فلیس بکفر۔

ان کے علاوہ حضرت اسماء بنت ابی بکر کی حدیث ہے مسند احمد میں اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث ہے ابن ماجہ و دارقطنی میں یہ تمام احادیث صاف دلالت کرتی ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے۔ علاوہ ازیں امام رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ۔

اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں جو احادیث آئی ہیں وہ سب عام ہیں زیورات وغیرہ کا کوئی استثناء نہیں ہے۔ لہذا زیورات میں وجوب زکوٰۃ کے بارے اگر کوئی حدیث نہ بھی ہوتی تب بھی زکوٰۃ واجب ہوتی چہ جائیکہ اس میں خصوصی حدیث بھی موجود ہیں۔ نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ زکوٰۃ واجب ہو کیونکہ یہی زیورات اگر مرد کے پاس ہو تو سب کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ لہذا اگر عورت کی ملک میں ہوں تو زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔ نافین نے جو آثار پیش کئے ان کا جواب یہ ہے کہ احادیث مرفوعہ اور عموم آیات کے مقابلہ میں وہ قابل حجت نہیں ہے۔

مال تجارت کی زکوٰۃ

المحدث المصنف: عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُنَا أَنْ نَخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نَبْعِدُ لِلْبَيْعِ
تشریح: اصل میں زکوٰۃ تین قسم مال میں واجب ہوتی ہے۔ دراهیم، دنانیر، سوائم اور دوسرے قسم مال عروض وغیرہ میں زکوٰۃ واجب نہیں، اس میں تمام امت کا اجماع ہے۔ لیکن عروض کو اگر تجارت کیلئے رکھا جائے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں، اس میں کچھ اختلاف ہے۔ اہل ظواہر کے نزدیک واجب نہیں لیکن ائمہ اربعہ اور دوسرے علماء کے نزدیک اس میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ اس کی قیمت سونا یا چاندی کے نصاب کے اندازہ ہو جائے۔ اہل ظواہر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نص کے ذریعہ صرف سونا چاندی اور سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اب اگر دوسرے اشیاء میں زکوٰۃ ثابت کیا جائے تو قیاس کے ذریعہ ثابت ہو گا اور قیاس حجت نہیں ہے۔ خصوصاً مقدار کے باب میں۔

جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَخُذُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً سے کہ یہاں عام لفظ ہے۔ جس میں اموال تجارت بھی داخل ہیں۔ دوسری دلیل مذکورہ حدیث سمرہ ہے جس میں صاف حکم ہے کہ مال تجارت کی زکوٰۃ آدائی جائے اس کے علاوہ حضرت عمرو بن عمر، عروہ ابن الزبیر، سعید المسیب اور قاسم وغیرہم کے آثار ہیں۔ حتیٰ کہ ابن المنذر وغیرہ نے اس پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم نقل کیا ہے۔

اہل ظواہر کا جواب یہ ہے کہ ان کے یہ دعویٰ کہ اموال تجارت کی زکوٰۃ نص سے ثابت نہیں بلکہ قیاس سے ثابت ہے یہ سراسر غلط ہے کیونکہ آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے حجیت قیاس ثابت ہے۔ کما ذکرنا۔ پھر ان کا یہ کہنا کہ قیاس حجت نہیں یہ بھی غلط ہے کیونکہ آیات قرآنیہ اور احادیث سے حجیت قیاس ثابت ہے جس کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔ پھر جمہور کا آپس میں کچھ اختلاف ہے کہ امام مالک کے نزدیک اگر کوئی متعدد سال مال فروخت نہ کرے تو زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں نمونہ نہیں پایا گیا پھر جب فروخت کر لے تو صرف ایک دفعہ زکوٰۃ دینا پڑے گا۔ لیکن دوسرے ائمہ کے نزدیک جتنا دن

مال رہے گا ہر سال قیمت کا حساب کر کے زکوٰۃ دینا پڑے گا چاہے فروخت کرے یا نہ کرے۔ کیونکہ یہ مال اصل میں بڑھانے کیلئے رکھا گیا ہے مالک بڑھاتا نہیں یہ اس کا قصور ہے۔

بَابُ صَدَقَةِ الْفِطْرِ (صدقہ فطر کا بیان)

علامہ عینی وزبیدی نے تصریح کی ہے کہ یہاں جو اضافت ہے یہ اضافت الی السبب ہے۔ کیونکہ رمضان کا فطر اس کا سبب ہے اور اس کو زکوٰۃ رمضان، زکوٰۃ الصوم، صدقۃ الصوم، صدقۃ الرزق بھی کہا جاتا ہے اور اس کا وجوب تزکیۃ نفس اور تمتہ عمل کے لئے ہے اور وکیع بن الجراح کہتے ہیں کہ صدقۃ فطر نماز میں سجدہ سہو کی مانند ہے کہ روزہ میں اگر کوئی نقصان ہو تو اس کی تلافی و جبر کے لئے صدقۃ فطر کا حکم ہے۔ صدقۃ فطر میں چند مسائل مختلف فیہا ہیں۔

پہلا مسئلہ: اس کے حکم کے بارے میں: تو اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی و احمد و مالک کے نزدیک یہ فرض ہے اور بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک سنت ہے۔ احناف کے نزدیک واجب ہے۔ فرضیت کے قائلین دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر الخ رواہ الترمذی تو یہاں لفظ فرض آیا ہے جو دلالت کرتا ہے فرضیت پر اور امام مالک نے لفظ فرض کو قدر کے معنی میں لے کر سنیت ثابت کی احناف دلیل پیش کرتے ہیں عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ عن ابیہ عن جدہ کی حدیث سے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیا فی فجاج مکة الا ان صدقۃ الفطر واجبة علی کل مسلم رواہ الترمذی۔

نیز مستدرک حاکم میں حضرت ابن عباس صلی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہے انہ علیہ السلام امر صابرا بخاء بطن مکة ینادی ان صدقۃ الفطر حق واجب علی کل مسلم۔

نیز بخاری و مسلم میں امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بزکوٰۃ الفطر کے الفاظ ہیں۔ ان احادیث سے واضح طور پر وجوب ثابت ہو رہا ہے۔

ائمہ ثلاثہ نے جو لفظ فرض سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں جوتی اور مالک کی ایک رائے کے اعتبار سے جو لفظ فرض بمعنی قدر لے کر سنیت ثابت ہو گئی اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ فرض کے لغوی معنی اگرچہ قدر ہیں لیکن شریعت نے جب اس کو وجوب کے معنی کی طرف نقل کر لیا تو اسی پر حمل کرنا اولیٰ ہے۔

آخر میں علامہ ابن المہام کہتے ہیں کہ درحقیقت اس میں کوئی حقیقی نزاع نہیں ہے بلکہ لفظی اختلاف ہے کیونکہ ائمہ ثلاثہ اس حیثیت کا فرض نہیں کہتے جس کا منکر کافر ہو۔ اسی کو احناف واجب کہتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے ان کے ہاں فرض اور سنت کے درمیان کوئی مرتبہ نہیں اس لئے واجب نہیں کہتے اور احناف درمیان میں مرتبہ واجب ثابت کرتے ہیں۔ اس لئے واجب کہتے ہیں تو یہ تعبیر کا فرق ہے حقیقت کا فرق نہیں۔

دوسرا مسئلہ: صدقۃ فطر کس شخص پر واجب ہے: میں تو امام شافعی و مالک و احمد کے نزدیک ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس اپنے اور اہل و عیال کے ایک دن ایک رات کے نفقہ سے زائد مال ہو کماؤ کرہ النووی والرافعی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد نصاب کے مقدار مال ہو خواہ مال نامی ہو یا غیر نامی۔ ضرورت کی

تفصیل یہ ہے کہ جو کھیت والا ہو تو ایک موسم سے دوسرے موسم تک کفایت کے اندازہ مال ہو اسکے بعد زائد مال نصاب کی مقدار ہو۔ اگر تاجر ہو تو پہلی دفعہ فروخت کر کے دوسری دفعہ تک مصارف کے بعد زائد ہو۔ اگر نوکر ہو سالانہ ہے تو پورے سال کا اور اگر ماہانہ ہو تو ماہ کا اور اگر اسبوعیہ تو اس کا اور اگر روزانہ ہو تو روز کا حساب ہے۔ اس کے بعد زائد نصاب کے اندازہ ہو تو صدقہ فطر واجب ہو گا۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں اس طور پر کہ صدقہ فطر کے بارے میں جو خصوصی احادیث آئی ہیں ان میں نصاب مال کوئی شرط مذکور نہیں تو معلوم ہوا کہ اس میں نصاب ضروری نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ ص کی حدیث سے لاصدقة الا عن ظہر غنی، رواہ البخاری، ولھذا عن حکیم بن حزام

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں صدقہ فطر کو لفظ زکوٰۃ سے تعبیر کیا جیسا کہ فرمایا قَدْ اَقْلَحَ مَنْ تَوَلَّی حضرت ابن عمر، ابو سعید خدری، عمرو بن عوفؓ نے فرمایا کہ یہ آیت صدقہ فطر کے بارے میں نازل ہوئی کمافی الدر المنثور وفتح الباری، اسی طرح احادیث میں بھی اس کو زکوٰۃ سے تعبیر کیا گیا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر الخ

تو جب اس پر زکوٰۃ کا اطلاق کیا گیا تو زکوٰۃ کی طرح اس میں بھی نصاب کی شرط ہونا چاہئے لیکن جب کہ یہاں صراحت نہیں تو احناف نے نصاب زکوٰۃ نامی کی شرط اڑادی اور مطلقاً نصاب پر وجوب کے قائل ہوئے خواہ نامی ہو یا غیر نامی ہو۔

تیسرا مسئلہ: کہ صدقہ فطر کب واجب ہوتا ہے: تو امام شافعی کے نزدیک رمضان کے آخری دن کے غروب شمس سے واجب ہوتا ہے۔ یہی امام احمد کا مذہب ہے۔ امام اعظم کے نزدیک یوم عید کے طلوع فجر کے بعد واجب ہوتا ہے امام مالک کے نزدیک دونوں کی مانند دور وایتیں ہیں۔ شوافع فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ صدقہ فطر کے سبب سے ہے اور غروب شمس وقت فطر ہے لہذا اسی وقت سے صدقہ واجب ہونا چاہئے اور احناف کہتے ہیں کہ رمضان میں غروب شمس کے بعد جو فطر ہوتا ہے وہ معتاد ہے اس لئے سبیت کے لئے ایسا فطر لینا چاہئے جو غیر معتاد ہو اور وہ یوم عید کا وقت فجر ہے لہذا اس وقت سے صدقہ واجب ہونا چاہئے۔ بہر حال یہ اجتہادی دلائل ہیں۔ حدیث سے کسی کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

چوتھا مسئلہ: کہ یعنی کن کن لوگوں کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہے: تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اپنے اور اپنی نابالغ اولاد اور مسلمان مملوک کی طرف سے دینا ضروری ہے۔ کافر مملوک کے بارے میں اختلاف ہے تو امام شافعی، مالک و احمد کے نزدیک اس کی طرف سے دینا واجب نہیں۔ سفیان ثوری اور امام اعظم کے نزدیک کافر مملوک کی طرف سے بھی دینا واجب ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے جو مختلف طریق سے بخاری، مسلم، طحاوی میں مذکور ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر علی کل حر و عبد ذکر و انثی من المسلمین۔ تو یہاں من المسلمین کی قید سے معلوم ہوا کہ مملوک غیر مسلم کی طرف سے واجب نہیں۔

امام اعظم اور ان کے ہمنوا دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ادوا صدقة الفطر عن کل صغیر او کبیر او ذکر او انثی یہودی او نصرانی مملوک۔ رواہ الدار القطنی۔

دوسری دلیل مشکل الآثار للطحاوی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اثر ہے اور ابن المنذر نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر نکالا ہے اور مصنف ابن ابی شیبہ میں عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کا اثر ہے کہ وہ حضرات ہر قسم مملوک کی جانب سے صدقہ فطر دیتے تھے۔ تیسری دلیل حضرت ابو سعید خدری اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کے اکثر طریق میں مطلقاً مملوک کا انا نہ آیا ہے۔ لہذا ہر قسم مملوک کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہوگا۔

فریق اول نے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام مالک کے طریق کے علاوہ اور کسی طریق میں من المسلمین کی قید نہیں بلکہ مطلق مملوک کا ذکر ہے۔ لہذا اکثر طریق کا اعتبار ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ من المسلمین علی من تجب کی قید ہے عن تجب کی قید نہیں۔ کما ذکرہ الطحاوی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما ہر قسم مملوک کی طرف سے فطرہ ادا کرتے تھے۔ یا تو کہا جائے کہ اسباب میں تراجم نہیں لہذا بعض روایت میں مطلق آیا ہے۔ اور بعض میں من المسلمین کی قید ہے۔ لہذا دونوں قسم کی جانب سے ادا کرنا پڑے گا علاوہ انہیں صدقہ فطر کا سبب راکس یہ سونہ ہے۔ یعنی جس کی بار برداری کر رہا ہے اس کی طرف سے دینا پڑے گا اور مملوک کا فری بار برداری بھی مالک کرتا ہے اور فطرہ بھی ایک بار برداری ہے لہذا یہ بھی کرنا پڑے گا۔

پانچواں مسئلہ: صدقہ فطر میں کتنی مقدار واجب ہے: احادیث میں جن اشیاء کا ذکر آیا ہے ان میں ہر چیز سے ایک صاع دینا ضروری ہے باتفاق ائمہ۔ سوائے حنط کے اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ائمہ ثلاثہ اس میں بھی ایک صاع دینے کے قائل ہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک حنط میں نصف صاع دینا واجب ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے۔ یہی مذہب ہے حضرت صدیق اکبر، عمر، عثمان، علی، ابن مسعود و کثیر من الصحابہ رضی اللہ عنہم کا۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو سعید خدری کی حدیث سے قال کنا نخرج زکوٰۃ الفطر صاعاً من طعام او صاعاً من شعیر الخ متفق علیہ۔

یہاں طعام سے حنط مراد ہے اس لئے شعیر کے مقابلہ میں آیا ہے نیز حاکم کی روایت میں صراحۃً حنط کا لفظ آیا ہے اور بیہقی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں بڑے کا لفظ ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہو گیا کمکیو سے بھی ایک صاع دینا چاہئے۔ امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت شعب بن ابی صغیر کی حدیث ہے قال انہ علیہ السلام قال صاع من ہر وقعاح علی کل اثنین رواہ ابو داؤد

دو آدمیوں کی طرف سے ایک صاع برنگانے کا حکم ہے لہذا ہر ایک کی طرف سے نصف صاع ہوا۔ دوسری دلیل ترمذی شریف میں عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ عن ابیہ عن جدہ کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیا ینادی ان صدقۃ الفطر واجبة علی کل مسلم وفيہ مدان من قمح۔

تیسری دلیل دار القطنی میں زید بن ثابت کی حدیث ہے قال خطبنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال من کان عنده شئ فلیصدق بنصف صاع من بزر۔

چوتھی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے انہ علیہ السلام امر عمرو بن حزم فی زکوٰۃ الفطر بنصف صاع من حنطہ۔

پانچویں دلیل ابو داؤد میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے کہ کان الناس يخرجون زكوة الفطر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو زبيب فلما كان عمرو كثرت الخطة جعل نصف صاع الخطة مكان صاع من تلك الأشياء۔
 هكذا في البخاري ومسلم عن ابن عمر أنه عليه السلام فرض صاعاً من تمر أو شعير فعدل الناس به إلى نصف صاع من بزر۔

اس سے صاف معلوم ہوا کہ گیارہوں سے نصف صاع دینے پر اجتماع صحابہ ہو گیا ان کے علاوہ اور بہت دلائل ہیں۔
 شوافع نے جو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا اور طعام سے گیارہوں مراد لیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں طعام سے حظ مراد نہیں چنانچہ علامہ زر قانی نے شرح موطن میں فرمایا کہ طعام سے ذرہ مراد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ عہد رسالت میں حظ کارواج نہیں تھا عام طور سے جوار، مکئی، زبيب وغیرہ تھا چنانچہ ابو سعید فرماتے ہیں کان طعامنا الشعير والزبيب والاقط التمر (بخاری) نیز بخاری شریف میں روایت ہے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حجۃ ابو طيبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامر له بصاع من طعام و امر ابيه الذراع عند الكل۔

لہذا طعام کی تفسیر حظ سے کرنا صحیح نہیں۔ بنا بریں حدیث مذکور سے صاع من حظ پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوا۔

بَابُ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ (جن لوگوں کے لئے صدقات حلال نہیں)

بطور تمہید یہ سمجھنا چاہئے کہ غنی کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایک غنی وہ ہے جس کے پاس مال نامی ہو اور وہ نصاب کا مالک ہو ایسے غنی پر زکوٰۃ قربانی صدقہ فطر واجب ہے اور اس کو ہر قسم کا صدقہ لینا ناجائز ہے (۲) دوسرا غنی وہ ہے جس کے پاس حاجت اصلیہ سے زائد مال موجود ہے۔ مگر وہ مال نامی نہیں اور اس میں نیت تجارت بھی نہیں تو ایسے شخص پر زکوٰۃ تو واجب نہیں لیکن قربانی اور صدقہ فطر واجب ہے اور اس کے لئے بھی ہر قسم کا صدقہ لینا حرام ہے۔ (۳) تیسرا غنی وہ ہے کہ جس کے پاس حاجت اصلیہ سے زائد مال موجود ہے مگر وہ مال نامی نہیں اور اس میں نیت تجارت بھی نہیں تو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں لیکن قربانی اور صدقہ فطر واجب ہے اور اس کے لئے بھی ہر قسم کا صدقہ لینا حرام ہے تیسرا غنی وہ ہے کہ جس کے پاس حاجت اصلیہ سے زائد مال نامی ہے نہ غیر نامی تو ایسے شخص پر ان تینوں امور میں سے کچھ بھی واجب نہیں اور اس کے لئے ہر قسم کا صدقہ لینا جائز ہے۔ اب اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے۔ ہماری جرائد ائق سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے پاس ایک دن یا رات کی ضرورت کے اندازہ مال ہو اس کا سوال کرنا جائز نہیں۔ اور بعض کتب شافعیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو پچاس درہم کا مالک ہو اس کے لئے سوال جائز نہیں اور بعض میں چالیس کا ذکر ہے۔

امام غزالیؒ نے فرمایا کہ اگر اہل عیال نہیں رکھتا ہے تو اس کے لئے یوم ولیدہ کی روزی نصاب ہے۔ اگر اہل عیال ہے تو پچاس درہم ہے۔ امام طحاویؒ نے کہا کہ مختلف صورتیں مختلف حالات پر محمول ہیں کسی کو پچاس درہم کی ضرورت ہوگی۔ کسی کو اس سے زائد کی ضرورت ہوگی کسی سے کم سے ہو جائیگا پس حالات پر جواز سوال و حرمت سوال کا مدار ہوگا۔

بنوہاشم کے لئے زکوٰۃ حرام ہے

الْمَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ... أَمَّا شَعْرَتُ أَثَا لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ

الْمَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ : عَنْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ... إِنَّ هَذِهِ الصَّدَقَاتُ إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاحُ النَّاسِ. وَإِنَّمَا تَحِلُّ لِلْمَحْدِي. وَلَا لِأَهْلِ مُحَمَّدٍ

تشریح: یہاں زکوٰۃ کو لوگوں کے مال کا میل کہا گیا۔ نیز اس قسم دوسری احادیث میں بھی یہ مضمون مذکور ہے۔ بنا بریں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے آل کے لئے مال زکوٰۃ حرام ہے تاکہ آپ ﷺ کی ذات اور خاندان اس قسم کے میلوں سے پاک رہے۔ لیکن آپ ﷺ کی آل کی تعیین میں ذرا سا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعی وغیرہ دیگر علمائے کرام کے نزدیک ال نبی صرف بنو ہاشم ہیں اور بنو المطلب اس میں شامل نہیں ہیں یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ شوافع وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے سہم سہم دہی القہنی میں بنی ہاشم کے ساتھ بنی المطلب کو بھی شامل کیا اور قریش کے دوسرے کسی خاندان کو نہیں دیا اور یہ عطیہ ان کے حرمان عن الزکوٰۃ کے بدلے میں دیا گیا تو معلوم ہوا کہ ال میں دونوں فریق شامل ہیں۔ امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت عام ہے ہر قسم فقیر و مسکین زکوٰۃ کا حقدار ہے۔ فرمایا اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالتَّسْكِينِ یہوں کوئی تخصیص نہیں لیکن بنو ہاشم کو اس عموم سے حضور ﷺ کے قول الصدقة لا تنبی لمحمد ولا لاهل محمد کی بنا پر نکال دیا گیا اور بنو المطلب کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔ کیونکہ بنو ہاشم حضور ﷺ سے قربت ہیں اور اشرف ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز بھی یہی فرماتے ہیں۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بنو المطلب کو مولات کی بنا پر دیا حرمان عن الزکوٰۃ کے عوض میں نہیں دیا۔ لہذا یہ ال نبی میں داخل نہیں۔ بنا بریں زکوٰۃ حرام نہیں ہوگی۔ بنو ہاشم پانچ گروہ ہیں۔ (۱) ال عباس (۲) ال جعفر (۳) ال علی (۴) ال عقیل (۵) ال حارث بن عبد المطلب جس طرح بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ حرام ہے اسی طرح ان کی موالی کے لئے جائز نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی عامل علی الصدقة ہو تو اس کے لئے بھی حرام ہے۔ ابن ہمام اور زیلعی کے نزدیک صدقہ نافلہ بھی حضور ﷺ کی طرح بنو ہاشم کے لئے بھی جائز نہیں اور دوسرا فقہاء کے نزدیک صدقہ نافلہ صرف حضور کے لئے جائز نہیں بنو ہاشم کے لئے جائز ہے۔ طبری نے ابی عصمہ سے، امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ چونکہ اس زمانہ میں بیت المال کا انتظام ٹھیک نہیں رہا اور بنو ہاشم کو خس نہیں ملتا اس لئے اب ان کو زکوٰۃ لینا جائز ہے اور امام طحاوی نے امالی ابی یوسف سے نقل کیا ہے اور عقد الجدید میں لکھا ہے کہ امام طحاوی نے اس پر فتویٰ دیا ہے اور حضرت فخر الدین رازی نے بھی لکھا ہے کہ اس زمانہ میں بنو ہاشم کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اور یہی بعض مالکیہ و شافعیہ کا قول ہے۔ لیکن در مختار میں اس روایت کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے اور لکھا کہ اس پر فتویٰ نہیں دینا چاہئے۔ حضور ﷺ کے لئے تو ہر قسم کا صدقہ ناجائز ہے لیکن ہدیہ آپ ﷺ کے لئے جائز ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں اصل مقصود ہوتا ہے اجر و ثواب و ترم للمعطى اور ہدیہ میں اصل مقصود ہوتا ہے مہدی لہ (یعنی جسکو ہدیہ دیا جائے اس) کا اکرام اور اسکی تطیب قلب اور اس کو خوشی کرنا اگر مالادہ بھی ثواب واجر سے خالی نہیں ہوتا۔

غنی کیلئے صدقہ لینا جائز نہیں

الحديث الشريف: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ... لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِعَنِيٍّ وَلَا لِمَنْ مَرَّةً سَوِيًّا

تشریح: امام شافعی کے نزدیک جس طرح صاحب نصاب کیلئے زکوٰۃ کھانا جائز نہیں اسی طرح تندرست صحیح سالم قادر علی الاکساب کیلئے بھی زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔ یہی مالکیہ میں سے ابن مالک کی رائے ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح سالم قادر علی الاکساب اگر صاحب نصاب نہ ہو تو اس کیلئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ مگر خلاف اولیٰ ہے۔ شوافع نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ اس میں تندرست آدمی کیلئے زکوٰۃ کو حرام قرار دیا گیا۔ امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ فقراء و

مساکین مستحق زکوٰۃ قرار دیا گیا خواہ مریض ہو یا تندرست کوئی تخصیص نہیں۔ دوسری دلیل حدیث معاذ بن جبلؓ ہے کہ آپ ﷺ نے انکو یمن میں صدقہ وصول کرنے کیلئے بھیجا تھا اور فرمایا اخذ الصدقة من اغنیاء المسلمين وضعها فی فقرهم۔ اس میں بھی فقراء کو مطلقاً دینے کا حکم ہے صحیح تندرست و مریض کی کوئی تخصیص نہیں۔ اسی طرح اکثر احادیث میں مطلقاً فقراء کو دینے کا حکم ہے۔ شوافع نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں لا تحل برائے تحریم نہیں بلکہ برائے کراہت و تغلیظ ہے تاکہ صدقہ پر بھروسہ کر کے اکتساب نہ چھوڑے اور ضعفاء فقراء کے حق میں کمی نہ ہو۔ یا تو وہ سوال کے عدم حلت کے لئے ہے کہ ایسی صورت میں سوال کرنا حلال نہیں۔

زکوٰۃ کے مصارف

المحدث المیزني: عَنْ زِيَادِ بْنِ الْحَارِثِ الصَّدَاقِيِّ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ الْح تفسیر: امام شافعی کے نزدیک قرآن کریم میں مصارف زکوٰۃ جو آٹھ اصناف ذکر کی گئیں ان میں سے ہر صنف سے کم از کم تین آدمی کو زکوٰۃ دینی پڑے گا۔ ہاں اگر کوئی صنف نہ ہو تو بقیہ میں تقسیم کر دے۔ امام ابو حنیفہ، مالک و احمد کے نزدیک کسی ایک صنف کو دینے سے کافی ہو جائے گا۔ ہر ایک صنف کو دینا ضروری نہیں۔ شوافع حضرات دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالتَّسْكِينِ کہ آٹھ اصناف کو ذکر کیا گیا۔ لہذا ہر ایک کو دینا ضروری ہے۔ کیونکہ لام استحقاق کیلئے ہے۔ نیز حدیث مذکور بھی دلیل ہے۔

علامہ طبریؒ فرماتے ہیں کہ جب آٹھ اصناف میں تجزیہ کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ہر ایک کو دینا ضروری ہے امام ابو حنیفہؒ و موافقون دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی دوسری آیت سے اِنْ تَبَدَّلَ الصَّدَقَتُ فَبِعَمَلٍ هَيَّ وَ اِنْ تَخَفَوْهَا وَ تَوَكَّلْهَا الْفُقَرَاءُ فَهِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ توبہاں صدقات عام ہیں زکوٰۃ وغیرہ سب کو شامل ہیں اور ایک صنف صرف فقراء کو دینے کے متعلق ہے تو معلوم ہوا کہ ایک صنف کو دینے سے کافی ہو جائے گا۔ دوسری دلیل سفیان ثوری، معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں کہ وہ اہل یمن سے عروض زکوٰۃ میں لیتے ہیں اور ایک صنف میں تقسیم کرتے تھے۔ تیسری دلیل احکام القرآن للجصاص میں مذکور ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، ابن عباس، حذیفہ، سعید بن جبیرؓ، عمر بن عبد العزیز وغیرہم کثیر صحابہ سے یہی روایت ہے اور کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے۔ تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا۔ اسی طرح امام طحاوی و ابن عبد البر نے فرمایا۔

شوافع نے آیت سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اصناف ثمانیہ کا ذکر استحقاق کی بناء پر نہیں۔ بلکہ مصارف بیان کرنا مقصود ہے کہ ان کے علاوہ اور کسی کو دینا جائز نہیں اور انما حرف حصر اسی فائدہ کے لئے لایا گیا۔ اگر لام استحقاق کے لئے لیا جائے تو دنیا کے تمام فقراء و مساکین کو دینا پڑے گا۔ جو ممکن نہیں۔ اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین کرام نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور صحیح مان لیا جائے تو وہی جواب ہے جو آیت کا دیا گیا ۱۲۔

باب اَفْضَلُ الصَّدَقَةِ (بہترین صدقہ کا بیان)

بہترین صدقہ

المحدث المیزني: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ..... خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِيٍّ. وَابْنُ أَسَمَنِ يَقُولُ

تفسیر: حدیث ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ضرورت پوری کر کے جو مال باقی رہتا ہے اس سے صدقہ کرنا افضل ہے لیکن

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے دوسری حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ افضل الصدقة جهد المقل۔ رواہ ابو داؤد تو ظاہراً دونوں میں تعارض ہے تو دفع تعارض یہ ہے کہ جس کو صبر علی الشدة اور توکل کے اعلیٰ درجہ کی توفیق دی گئی کہ بھوک اور فاقہ رہنے پر کوئی شکوہ نہیں ہوتا ہے جیسے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی شان تھی۔ اس کو جہد المقل کا صدقہ افضل کہا گیا اور جو اس درجہ کا نہیں ہے اس کے لئے اپنے غنی کے بعد صدقہ افضل ہے بہر حال اختلاف حکم لوگوں کے مختلف حالات پر محمول ہے۔

صَدَقَةُ الْمَرْأَةِ مِنْ مَالِ الزَّوْجِ (عورت کا شوہر کے مال سے صدقہ کرنے کا بیان)

شوہر کے مال سے بیوی کو صدقہ کا ثواب

الْحَدِيثُ الثَّانِي : عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَنْفَقْتَ الْمَرْأَةُ مِنْ طَعَامِ بَيْتِهَا غَيْرَ مُفْسِدَةٍ كَانَ أَجْرُهَا مِثْلَ أَجْرِكَ . وَلَوْ زَوْجُهَا أَجْرُهُ مِثْلَ مَا كَسَبَ الْح

تشریح: یہاں جو مثل اجر کہا گیا اس سے نفس اجر میں برابری مراد ہے مقدار میں برابری مراد نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح شوہر کو ثواب ملے گا اسی طرح زوجہ و خازن کو ثواب ملے گا کوئی محروم نہیں جائیگا۔ باقی کس کو کتنا ملے گا اس کا بیان نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو اپنے اپنے اخلاص کے اعتبار سے مقدار میں تفاوت ہو گا یا تو برابری اصل ثواب میں ہو گی لیکن فضلی ثواب میں تفاوت ہو گا یا ہر اعتبار سے مقدار میں مساوات ہو گی مگر کیفیات، دن کا تفاوت ہو سکتا ہے۔ پھر علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اتفاق المرأة من بیت الزوج کے بارے میں احادیث بہت مختلف نظر آتی ہیں۔ چنانچہ ترمذی میں ابو امامہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر اذن زوج عورت مطلقاً کچھ خرچ نہیں کر سکتی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر اذن خرچ صدقہ کر سکتی ہے اور اس کو ثواب بھی ملے گا اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر افساد کی نیت نہ ہو تو بغیر اذن خرچ کر سکتی ہے۔ اور ابو داؤد شریف میں سعد بن ابی وقاص کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رطب دے سکتی ہے پھر علامہ عینی نے ان مختلف احادیث میں اس طرح تطبیق دی کہ اصل میں زوج کی اجازت صحیح یا دلالت کے بغیر زوجہ کو کسی طرح کا تصرف کرنا مال و ج میں جائز نہیں ہے۔ خواہ کم ہو یا زیادہ۔ اگر صریح اجازت ہو تو ہر قسم کا تصرف جائز ہے۔ بشرطیکہ افساد کی نیت نہ ہو اور دلالت حال کی اجازت ہو تو کبھی عرف کا اعتبار ہو گا اور کبھی اشیاء متصدقہ کا اعتبار ہو گا اور کبھی زوج کے حال کا اعتبار ہو گا اس طور پر تمام احادیث میں تطبیق ہو جائے گی۔ اب ابو داؤد شریف میں ایک روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں اِذَا أَنْفَقَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ مَالِ زَوْجِهَا فَلَهَا نِصْفُ أَجْرِهَا۔ اسکے ظاہر پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ نفقہ بغیر اذن ہو تو بجائے اجر و زور ہو گا اور اگر اذن سے ہو تو پورا اجر ملنا چاہئے نصف اجر کیسے تو اس کا حل یہ ہے کہ یہاں نصف کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ اس سے حصہ مراد ہے اور نصف حصہ کے معنی میں آتا ہے۔

بَابُ مَنْ لَا يَحْدُودِي الْمَدْرَكَ (صدقہ میں رجوع کرنے کا مسئلہ)

صدقہ کنے بونے مال کو لینا

الْحَدِيثُ الثَّانِي : عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ : حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ... لَا تَشْتَرُوهُ وَلَا تَعْدُو فِي صَدَقَاتِكَ الْح

تشریح: ابن الملک فرماتے ہیں کہ بعض علماء اور اہل ظاہر کے نزدیک اپنے صدقہ کردہ مال کو خریدنا حرام ہے۔ اگر خرید کیا تو

وہ بیع ہی فسخ ہو جائے گی۔ لیکن دوسرے علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حرام نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے وہ بھی بعینہ نہیں بلکہ کراہت لغیرہ ہے کہ مستصدق علیہ مروت کی بنا پر ثمن میں تسامح کر کے کم لے گا۔ جس سے ظاہر اُس مقدار میں عود فی الصدقہ لازم آتا ہے۔ بنا بریں بیع میں کوئی خرابی نہیں آئے گی۔ اہل ظاہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ آپ ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنے صدقہ خریدنے سے منع فرمایا کلب عائد فی قیر کے ساتھ تشبیہ دی جمہور علماء و لیل پیش کرتے ہیں عام اصول سے کہ تبدل ملک سے تبدل مہین ہو جاتا ہے جیسا کہ حضرت بریرہ کی مشہور حدیث ہے کہ ان کو صدقہ دیا گیا اور آپ ﷺ نے اسی مال کو کھایا اعتراض کرنے پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ لک صدقہ ولنا ہدیۃ۔ تو تبدل ملک کی بنا پر وہ صدقہ نہیں رہا۔ بنا بریں آپ ﷺ نے تناول فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی جب مستصدق علیہ کی ملک میں چلا گیا تو وہ صدقہ نہیں رہا۔ لہذا خریدنے سے عود فی الصدقہ لازم نہیں آتا۔ باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو منع کیا گیا وہ کراہت تنزیہی کی بنا پر کہ وہ قدیم احسان کی بنا پر ثمن میں تسامح کرے گا تو ظاہر اُس مقدار میں عود ہو رہا ہے اس لئے نفرت دلانے کی وجہ سے کلب عائد فی قیر کے ساتھ تشبیہ دی۔ فلا یصح الاستدلال بہ علی حرمتہ۔

صدقہ کردہ مال کی واپسی کی ایک صورت

الْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ : عَنْ بُرَیْدَةَ قَالَ : كُنْتُ جَالِسًا... صُوْهِی عَنْهَا... حُجِّی عَنْهَا

تشریح: یہاں دو مسئلہ ہیں ہر ایک تفصیل طلب ہے۔ (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ روزے میں نیابت ہو سکتی ہے یا نہیں تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک صوم نذر میں میت کی طرف سے نیابت ہو سکتی ہے اور امام ابو حنیفہ، مالک و شافعی کے نزدیک کسی قسم کے روزے میں نیابت نہیں چل سکتی اس کی تفصیل کتاب الصوم میں آئے گی۔ (۲) دوسرا مسئلہ حج کے بارے میں کہ اس میں نیابت ہو سکتی ہے یا نہیں اس میں بھی کچھ تفصیل ہے جس کا بیان کتاب الحج میں آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

تم کتاب الزکوٰۃ بفضل اللہ تعالیٰ و کرمہ

کتاب الصوم (روزے کا بیان)

صوم کی تعریف: صوم کے لغوی معنی مطلقاً مساک ہے۔ یعنی روکنا خواہ کھانے پینے سے یا کلام وغیرہ سے جیسے قرآن پاک میں ہے اِنِّیْ تَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ اُكَلِّمَ الْیَوْمَ اِنْسِیًّا وَّ شَرًّا عَصُومَ کے معنی الامساك عن المفطرات الفلأفله الاكل والشرب والجماع من طلوع الفجر الى غروب الشمس بنية۔

صلوٰۃ و زکوٰۃ کی طرح صوم بھی فرض قطعی ہے جسکی فرضیت دلائل قطعیہ قرآن کریم اور احادیث صحیحہ متواترہ اور اجماع امت سے ثابت ہے لہذا اس کا منکر کافر ہو گا۔ فرضیت رمضان سے پہلے صوم عاشورہ اور ایام بیض کے تین روزے فرض تھے رمضان کا روزہ فرض ہونے کے بعد ان کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور استحباب باقی رہا۔ چنانچہ ابوداؤد میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ہے کہ كَانَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَيَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ تَمَامًا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ قَبْلِكَ اِنْ جَرِيرًا اور ابن کثیر نے لکھا کہ فرضیت رمضان ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد دس شعبان کو تحویل قبلہ سے پہلے نازل ہوئی۔

ماہ رمضان میں سرکش شیاطین قید کر دینے جاتے ہیں

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ فَتُخْتَبَرُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِّحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ وَغُلِقَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ وَسُلِّسَتِ الشَّيَاطِينُ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِّحَتْ أَبْوَابُ الرَّحْمَةِ

تشریح: قاضی عیاض وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہاں جو آسمان وبہشت کے دروازے کھولنے اور جہنم کے دروازے بند کرنے اور شیاطین کے جکڑنے کا ذکر ہے یہ سب اپنی حقیقت پر محمول ہے اور یہ سب رمضان شریف کی تعظیم و حرمت کی خاطر ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ فتح ابواب سے ثواب و عفو گناہ و کثرت رحمت کی طرف اشارہ ہے چنانچہ بعض روایت میں ابواب رحمت کا ذکر ہے۔ اور غلق ابواب جہنم سے شیاطین کی قلت انغواء کی طرف اشارہ ہے کہ گویا ان کو زنجیر سے باندھ دیا گیا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان میں اعمال صالحہ و طاعت کی زیادہ توفیق دی جاتی ہے اور یہ دخول جنت کا سبب ہے اس لئے اسکو فتح ابواب الجنۃ سے تعبیر کیا گیا اور شیاطین کو انغواء و زمزمین بالشہوات سے عاجز کر دیا جاتا ہے اس کو تفسیر سے تعبیر کیا۔

بعض نے اشکال کیا کہ جب شیاطین کو باندھ دیا جاتا ہے تو پھر رمضان میں معاصی کیسے ہوتے ہیں تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے بعض کہتے ہیں کہ اس سے کل شیاطین مراد نہیں بلکہ زیادہ سرکش شیاطین مراد ہیں۔ چنانچہ بعض روایت میں مردۃ الشیاطین کی قید ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ رمضان میں بنسبت دوسرے ماہ قبائح و معاصی کم ہوتے ہیں اس کی طرف اشارہ کیا بعض کہتے ہیں کہ شیاطین تو باندھے ہوئے ہوتے ہیں لیکن گیارہ مہینے جو انہوں نے نفس امارہ میں اثر ڈالا اور اس میں وسوسے ڈالے اس کی بنا پر گناہ صادر ہوتے رہتے ہیں۔ فلا اشکال علی الحدیث۔

روزہ کی جامع فضیلت

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ... إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ

تشریح: سب عبادات و طاعات تو اللہ ہی کیلئے ہیں اللہ ہی سب کو جزا دیتا ہے تو پھر صوم کے بدلے میں خاص طور پر یہ کیوں فرمایا گیا تو شارحین نے اس کی مختلف توجیہات بیان کی۔ ابو عبیدہ وغیرہ نے کہا کہ جتنی عبادات ظاہرہ ہیں ان میں ریا، وسعہ واقع

ہو سکتا ہے اور صوم میں ریادۂ قیام نہیں ہو سکتا جو رکھے گا اللہ ہی کیلئے رکھے گا۔ اس لئے صوم کو خاص کر کے ذکر کیا گیا اور بعض فرماتے ہیں کہ چونکہ ترک اشیاء ثلاثہ صفات باری تعالیٰ میں سے ہے تو جب بندہ یہ کرتا ہے کہ صفات خداوندی کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی طرف اضافت کی۔ اور بعض نے کہا کہ صوم احب الی اللہ ہونے کی بنا پر اپنی طرف منسوب کیا۔ وقل دوسری عبادت غیر اللہ کیلئے کی جاتی ہیں لیکن روزہ غیر اللہ کیلئے نہیں رکھا جاتا بنا بریں الصوم لی کہا گیا۔ وقل قیامت کے دن مظالم کے بدلے میں دوسری عبادت دی جائے گی مگر صوم کو نہیں دیا جائے گا۔ چنانچہ بیہقی میں ابن عیینہ سے روایت ہے قال اذا کان یوم القیامۃ یحاسب اللہ عبدہ ویودما علیہ من المظالم من عملہ حتی لا یبقی لہ الا الصوم ویدخلہ بالصوم الجنۃ بنا بریں صوم کو خاص کیا گیا۔

وَأَنَا أَجْزِي بِهِ : کا مطلب یہ ہے کہ دوسری عبادت کا اجر اللہ تعالیٰ بتوسط ملائکہ دیتا ہے لیکن روزہ کا ثواب خود اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھ سے دے گا۔ یا تو یہ مطلب ہے کہ دوسری عبادت کے ثواب پر بعض الناس والملائکہ بھی مطلع ہیں مگر روزہ کے ثواب کی اطلاع خدا ہی کو ہے وہ جانتا ہے کہ کتنا دے گا علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ تمام اعمال کے ثواب کی ایک حد مقرر کر دی گئی سات سو گنا تک مگر صوم کے ثواب کی کوئی مقدار نہیں اللہ تعالیٰ بغیر حساب دیتا ہے گا کما قال اللہ تعالیٰ انما یؤتی الصابرین اجرہم بغیر حساب۔ والصابرون ہم الصائمون لانہ قال ہو شہر الصبر۔ ذکر کلہ عینی واہن حجر۔ اور بعض شاذ روایت میں انا اجزی بصیغۃ المجہل ہے جس کے معنی میں خود اس کی جزا ہوں کہ میں اس کا ہو جاؤں گا۔

وَلَا تُكَلِّفُوا الْقَسَائِرَ أَطِيبَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ : خوف بفتح و بضم الخاء نقل کیا گیا۔ تو بعض نے دونوں کو صحیح قرار دیا اور قاضی عیاض و خطابی فتح کو خطا قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بالضم ہی صحیح ہے اور اس کے معنی عدم اکل و مشرق کی وجہ سے صائم کے منہ میں جو ایک قسم بو آتی ہے اب یہ بو اطیب عند اللہ ہونے میں مختلف اقوال ہیں علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہ بطور استعارہ کہا گیا کہ جس طرح مسک تمہارے نزدیک مقرب ہے۔ روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک اس سے زیادہ مقرب ہے۔ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ قیامت میں اس بو کی خوشبو مشک سے زیادہ ہوگی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ صاحب صوم کو اس قدر ثواب دیا جائے گا جو مشک سے افضل ہوگا۔ یا اس اطیب سے رضائے خداوندی اور قبولیت مراد ہے۔

الْقَبِيحَاتُ جَمْعٌ : روزہ ڈھال ہے شیطان کے وساوس، نفسانی خواہش، معاصی، سکرانے کے عذاب، قبر کے عذاب سے بچاتا ہے۔ جس طرح ظاہر ڈھال ظاہری دشمن کے حملہ سے بچاتا ہے صوم باطنی ڈھال ہے جو باطنی دشمن شیطان کے حملہ سے بچاتا ہے۔

باب فی ذلک الحلال (چاند رکھنے کے مسائل)

روزہ رکھنے کا مدار چاند پر ہے

المَدَنِيَّةُ الشَّرِيفَةُ : عَنِ ابْنِ عُثْمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهِلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى يَخْلُجَ الشَّرِيعُ : رویت ہلال سے مراد ثبوت ہلال ہے خود دیکھ کر ہو یا دوسرے کی رویت کے ثبوت کے ساتھ ہو اور رویت ثابت ہونے میں تفصیل ہے۔ ہلال کا ثبوت چند چیزوں سے ہوتا ہے:

(۱) الشَّاهِدَةُ عَلَى الرُّوِيَّةِ : یعنی خود دیکھنے پر شہادت دے۔

(۲) **شہادت علی الشہادۃ:** یعنی کسی نے اپنے دیکھنے پر قاضی کے سامنے گواہی دے اور دوسرا آدمی سامنے تھا اور اس نے دوسری جگہ جا کر اس پر شہادت دی تو اس سے بھی ہلال کا ثبوت ہو سکتا ہے۔

(۳) **شہادت علی القضاء:** یعنی قاضی نے ثبوت ہلال کا فیصلہ کیا اور ایک آدمی دوسری جگہ جا کر اس کی گواہی دی تو وہاں کے لوگوں کے حق میں ثبوت ہلال ہو جائے گا۔

(۴) **استفادۃ الخبر من جمات شتی:** یعنی چاند کا دیکھنا مستفیض ہو جائے اور تمام اطراف میں مشہور ہو جائے۔ متون حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ رمضان کا چاند ایک عادل کی خبر سے ثابت ہو جاتا ہے اگر آسمان پر بادل ہو اور اگر آسمان صاف ہو تو ایک ایسی جماعت کی خبر کی ضرورت ہے جن کی خبر پر یقین تام حاصل ہو جائے اور عید کے چاند کیلئے آسمان میں بادل ہونے کی صورت میں دو آدمی کی شہادت کی ضرورت ہے اور صاف ہونے کی صورت میں مثل رمضان ہے۔ مگر در الحجاز وغیرہ شروح میں یہ مرقوم ہے کہ اگر ایک آدمی شہر کے باہر سے آکر یا کسی اونچی جگہ سے آکر چاند دیکھنے کی خبر دے تو یوم صحو میں بھی اس کی خبر سے ثبوت ہلال ہو جائے گا۔ اور امام طحاوی و مرغینانی نے اس کو مختار للفتویٰ کہا ہے۔ کما فی معارف السنن، اب ایک شہر کی رویت سے دوسرے شہر والوں کے لئے ثبوت ہلال ہو گا یا نہیں جس کو اختلاف المطالع کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل سامنے آنے والی ہے۔ فانظروا

لِلْحَدِيثِ الشَّرِيفِ : عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : شَهْرُ رَمَضَانَ لَا يَقْضِيَانِ رَمَضَانَ وَذُو الْحِجَّةِ تَنْشِيرُ : رمضان کی عید توماہ شوال میں ہوتی ہے۔ لیکن یہ چاند چونکہ رمضان کے آخری دن میں بعد الزوال پیدا ہو جاتا ہے اس لئے رمضان کو شہر عید کمد دیا گیا یا اس لئے کہ عید اصل میں رمضان کی خوشی پر ہوا کرتی ہے یا رمضان کے قریب ہونے کی بناء پر شہر عید کہہ دیا گیا۔ اب اس حدیث کے مفہوم میں شراح حدیث کے بہت اقوال ہیں۔ چنانچہ امام احمد فرماتے ہیں کہ دونوں ایک سال میں کم نہیں ہوں گے۔ اگر ایک انیتس کا ہو تو دوسرا ضرور تیس کا ہو گا۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ذوالحجہ کا اجر، رمضان کے اجر سے کم نہیں ہو گا۔ علامہ ابن حبان فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ماہ حقیقتاً کبھی کم یعنی انیتس کے نہیں ہوں گے۔ اگرچہ ابرو وغیرہ کی بنا پر ہمیں نظر آئے۔ سب سے بہتر توجیہ امام اسحاق بن راہویہ نے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس سے حسی نقصان مراد نہیں ہے بلکہ اس سے نقصان اجر مراد ہے کہ چاہے یہ دونوں تیس کے ہو یا انیتس کے اجر و ثواب میں کمی نہیں ہوگی۔ تیس روزہ رکھنے جو ثواب ہو گا۔ انیتس روزہ کا وہی پورا ثواب ہو گا، مذکورہ العینی۔

رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ رکھنے کی ممانعت

لِلْحَدِيثِ الشَّرِيفِ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : لَا يَقْضِيَنَّ عَنْ أَحَدِكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمٍ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ الْخ تَنْشِيرُ : چونکہ یہود و نصاریٰ اپنی عبادات اور عقائد و اعمال میں کچھ خود ساختہ باتیں داخل کر لی تھیں اور ان باتوں میں یہ بھی تھا کہ التعمق فی الدین والتشدد علی النفس اور وہ لوگ یہ کرتے تھے کہ جس زمانے ان کو روزہ رکھنے کا حکم تھا اس سے دو ایک روز پہلے سے روزہ رکھنا شروع کر دیتے تھے۔ اسی طرح ایام صوم ختم ہونے کے بعد بھی دو ایک دن زیادہ روزے رکھتے تھے اور اسکو نیکی سمجھتے تھے۔ تو مسلمانوں کو ہدایت دی گئی کہ خواہ مخواہ اپنے نفس پر مشقت برداشت نہ کرے اور جس زمانے میں

روزہ رکھنے کا حکم ہے اسی میں روزہ رکھے اس سے پہلے کچھ دن نہ رکھے اور نہ بعد میں اسی لئے فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ رمضان سے پہلے نیت رمضان روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے۔ لیسبدا لیهودو النصاری کی وجہ سے حتیٰ کہ بعض کے نزدیک روزہ ہی نہیں ہوگا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ نفل روزہ صحیح نہیں ہوگا اور اپنے معتاد صوم ہو جائے گا اور قضا و کفارہ کا روزہ مکروہ تریزی کے ساتھ ہو جائے گا اور اس نفل کی حکمت یہ ہے تاکہ روزہ نہ رکھ کر صوم رمضان پر قوت حاصل ہو جائے اور نشاط کے ساتھ روزہ رکھے۔ یا اس لئے تاکہ نفل اور فرض میں اختلاط نہ ہو۔ نیز حدیث شریف میں ہے کہ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور اگر پہلے ہی سے رکھنا شروع کر دے تو اس حکم پر عمل نہیں ہوگا، ہکذا ذکر فی الفتح والعینی۔

المحدث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا انْتَصَفَ شَعْبَانُ فَلَا تَصُومُوا
تشریح: حدیث مذکور میں نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے کی ممانعت ہے اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ ماہِ ایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصوم شہرین متتابعین الاشعبان ورمضان، فتعارض الحدیثان۔
 تو امام احمد وابن معین نے نبی کی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں ان میں بہترین تطبیق دی ہے کہ نبی کی حدیث شفقة للامم ہے تاکہ وہ صوم رمضان کیلئے قوی ہو جائے اور نشاط کے ساتھ روزہ رکھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت ایسی نہیں تھی کہ روزہ رکھنے کے باوجود بھی اضعف و کمزوری نہیں آتی تھی بنا بریں آپ صلی اللہ علیہ وسلم رکھتے اور امت کو منع فرماتے۔

یوم الشک کا روزہ رکھنا باعث گناہ ہے

المحدث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ يَاسِرٍ قَالَ قَالَ مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِي يُشَاكُّ فِيهِ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
تشریح: یوم شک کہا جاتا ہے شعبان کی تیسویں تاریخ کو جس کی رات میں ابرو بادل کی وجہ سے چاند نہیں دیکھا جا گیا۔ تو اس میں ضرور شک ہوتا ہے کہ شاید چاند ہو گیا اور غیم کی وجہ سے نہیں دیکھا گیا اس لئے یہ رمضان کا پہلا دن ہے اور ہو سکتا ہے کہ چاند نہیں ہو اس لئے یہ شعبان کی آخری تاریخ ہے۔ اور آسمان بالکل صاف ہو اور چاند نہیں دیکھا گیا تو اس میں شک نہیں ہوگا۔ اس لئے وہ یوم شک نہیں ہوگا۔ حافظ ابن تیمیہؒ نے اس مقام پر یہ کہا ہے کہ یوم شک یوم صحو ہے یوم غیم نہیں یعنی شعبان کی تیسویں رات کو کسی قسم کا غیم نہیں تھا اور یقین ہو گیا کہ چاند نہیں ہوا اور کل شعبان کی تیسویں تاریخ ہے رمضان نہیں ہے تب بھی لوگوں کے دلوں میں شک ہوتا ہے کہ یہ یوم رمضان ہے اس لئے منع فرمایا ابن تیمیہؒ نے اپنے دعویٰ کے لئے بہت آثار پیش کئے اور یہ بھی کہا کہ بعض سلف یوم غیم میں روزہ رکھتے تھے۔ بنا بریں یوم غیم یوم شک نہیں ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک یوم شک، یوم غیم ہے اب اس میں روزہ رکھنے میں مختلف اقوال ہیں۔ تو بعض کہتے ہیں کہ اس میں رائے امام معتبر ہے اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے۔ امام مالک و احمد و اسحاق فرماتے ہیں کہ رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا جائز نہیں اس کے علاوہ سب جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک فرض و نفل کسی کا روزہ جائز نہیں۔

احناف کے ہاں اس دن روزہ رکھنے کی متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) رمضان کی نیت سے رکھنا یہ مکروہ ہے اسلئے اسکی ممانعت آئی ہے۔ (۲) رمضان کے علاوہ دوسرے فرض یا واجب کی نیت سے روزہ رکھنا یہ بھی مکروہ ہے لیکن پہلے سے کم ہے۔ (۳) نفل کی نیت سے رکھنا مکروہ نہیں ہے حتیٰ کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ایسا روزہ خواص کیلئے افضل ہے۔ (۴) صل نیت میں تردد کرے کہ اگر رمضان ہے تو روزہ رمضان ہے اور اگر رمضان نہیں تو یا روزہ نہیں ہے یا نفل ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ کوئی عبادت تردد نیت سے صحیح نہیں ہوتی۔

ہماری کتابوں میں یہ خلاصہ لکھا کہ خواص روزہ رکھے کیونکہ وہ کسی جہت کو متعین کر کے روزہ رکھیں گے۔ اس میں تردد نہیں کریں گے اور عوام کے دل میں تردد ہو گا اور وہ تردد نیت سے رکھیں گے اس لئے ان کیلئے جائز نہیں، اور محیط میں ہے کہ زوال تک انتظار کرے اگر چاند کی خبر آگئی تو روزہ رکھلے ورنہ چھوڑ دے اور کھالے۔

الْمَدِينَةِ الشَّرِيفَةِ : عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: خَرَجْنَا لِلْمُعَرَّةِ فَلَمَّا نَزَلْنَا بِبَطْنِ نَحْلَةٍ تَرَاءَيْنَا الْهِلَالَ... إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَدَّ لِلزُّوْجَةِ الْخ

تشریح: یہاں اختلاف مطالع معتبر ہونے نہ ہونے پر روشنی پڑتی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ ایک شہر والوں نے چاند دیکھا اور اگلی رویت کسی دوسرے شہر والوں میں منتقل ہوئی۔ تو اس شہر والوں پر بھی روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہے یا نہیں تو ہمارے عام کتب متون میں مرقوم ہے کہ ایک شہر کی رویت سے دوسرے شہر والوں پر روزہ یا عید کرنا ضروری ہو گا اگرچہ دونوں شہروں کے درمیان بہت زیادہ دوری ہو اور اس کی تعبیر ہماری کتابوں میں یوں کرتے ہیں لا عبرة باختلاف المطالع۔

اور شوافع وغیرہ فرماتے ہیں کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہو گا کہ ایک شہر کے دیکھنے سے دوسرے شہر والوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ہر ایک شہر والے اپنے دیکھنے پر مدار رکھیں گے لیکن ہمارے علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ بلاد قریبہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں لیکن اگر بلاد بعیدہ ہو تو اعتبار ہو گا اور قدوری نے بھی اسی کو اختیار کیا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول صحیح ہے ورنہ اگر پہلے قول کو اختیار کیا جائے تو ۲-۲۸-۳۱-۳۲ میں عید کرنی پڑے گا۔ مثلاً بلاد قسطنطنیہ میں دو دن پہلے چاند نظر آیا تو اب ان کی رویت بلاد ہند پر اعتبار ہو جائے تو ان کے روزے ستائیس یا اٹھائیس ہو جائے گے۔ اس لئے پہلے قول پر فتویٰ نہ دیا جائے بلکہ دوسرے قول پر فتویٰ ہو گا۔

اب رہی یہ بات کہ کون سے شہر قریب کہا جائے گا اور کون سے کو بعید تو بعض کہتے ہیں کہ عرف کا اعتبار ہو گا اور بعض کے نزدیک مثلاً بہ کی رائے کا اعتبار ہو گا اور بعض کہتے ہیں کہ ایک اقلیم کے بلاد کو قریبہ کہا جائے گا اور دو اقلیم کے بلاد کو بعیدہ کہا جائے گا۔ اور ابن عابدین نے اپنے رسائل میں ایک مہینے کی مسافت کو بعید کہا اور اس سے کم کو قریب کہا۔ سب سے صحیح بات یہ ہے کہ جہاں تاریخ بدل جاتی ہے وہ بعیدہ ہے اگر تاریخ نہ بدلتی ہو وہ قریب ہے۔

صوم وصال کی ممانعت

الْمَدِينَةِ الشَّرِيفَةِ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ فِي الصَّوْمِ الْخ
تشریح: بعض حضرات نے صوم وصال کی یہ تعریف کی کہ ایام منیہ بھی افطار کئے بغیر پورے سال روزہ رکھنا لیکن یہ

تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ صوم وصال رکھتے تھے۔ حالانکہ ایام منیہ میں روزہ رکھنا آپ ﷺ کیلئے بھی حرام تھا۔ امام ابو یوسف اور محمد نے یہ تعریف کی کہ مسلسل دو دن روزہ رکھنا اور درمیان میں افطار نہ کرنا اور حضور ﷺ کیلئے یہ خاص تھا کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا اِنِی لَسْتُ کَاَحَدٍ مِنْکُمْ اور امت کو منع فرمایا اور اسکی حکمت علامہ توفیقی نے بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ ایک دین حنیف جو ہر ایک کیلئے آسان ہو ایسے دن لے کر مبعوث ہوئے اس لئے امت لئے ہر کام میں میانہ روی خیال فرماتے تاکہ مشقت نہ ہو اور راہبوں کی طرح عبادتوں سے رجوع نہ کر بیٹھ جائے۔ اسی کو ملا علی قاریؒ نے کہا انہ یورث الضعف والسامة والقصور عن اداء غیرہ من الطاعات۔

توصوم وصال امت کے لئے نہ رکھنا اولیٰ ہے اب کوئی اگر رکھ لے تو امام احمد، اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے لیکن امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی اور جمہور کے نزدیک مکروہ ہے۔ بعض مکروہ تحریمی اور بعض تنزیہی کے قائل ہیں، والاصححوالاول۔ امام احمد و اسحاق و دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے کہ تھاہم عن الوصال، رحمة لهم۔ تو معلوم ہوا کہ یہ نہی شفعائے الزاماً نہیں لہذا جائز ہے۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں مذکور حدیث سے جس میں صاف نہی ہے اور نہی کراہت کو ثابت کرتی ہے۔ دوسری دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا جب رات آجائے تو فوراً افطار کر لو۔ تو یہاں رات کو محل افطار قرار دیا گیا اور صوم وصال کی صورت میں رات کو بھی روزہ رکھنا پڑتا ہے اور یہ وضع کا خلاف ہے۔ انہوں نے جو عائشہؓ کی حدیث پیش کی وہ ہماری مؤید ہے۔ خلاف نہیں اس لئے کہ تحریم کا سبب ہی رحمت و شفقت ہے۔

اِنِّیْ اَبِیْتُ اَطْعَمَنِیْ رَیِّیْ وَ یَسْقِیَنِیْ: اس میں بحث ہوئی کہ یہ اطعام و سقی حقیقت پر محمول ہے یا اطعام معنوی مراد ہے تو بعض کہتے ہیں کہ حقیقتہً آپ ﷺ کو جنت سے طعام و شراب دیا جاتا تھا جس بنا پر آپ ﷺ کو بھوک و پیاس نہیں لگتی تھی اور چونکہ یہ معتاد طعام و شراب نہیں تھا اس لئے افطار نہیں ہوتا تھا کما قال ابن منیر۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ مجاز پر محمول ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے ایسی قوت دیتا ہے جو طعام و شراب سے حاصل ہوتی ہے جو تمہیں حاصل نہیں۔ حافظ ابن القیم کی توجیہ سب سے اچھی ہے کہ مجھے اللہ کے عشق و محبت ایسی حاصل ہے اور اس کی عظمت اور انوار کا مشاہدہ حاصل ہے جس کی بنا پر کھانے پینے کا خیال ہی نہیں آتا۔ تو گویا مجھے روحانی غذا حاصل ہے اور یہ کبھی جسمانی غذا سے زیادہ مقوی ہوتی ہے لہذا مجھے بھوک و پیاس کا احساس ہی نہیں ہوتا۔ بنا بریں مجھے صوم وصال رکھنے سے دوسری طاعات عبادات میں فتور نہیں آتا اور تم کو ایسی حالت پیدا نہیں ہو سکتی اس لئے صوم وصال رکھنے سے کمزور ہو کر دوسرے فرائض کی آداہیگی میں تقصیر ہوگی بنا بریں نہ رکھنا چاہئے۔

روزہ کی نیت کا مسئلہ

الحَدِیْثُ الْبَرِیْءُ: عَنْ حَفْصَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنْ لَمْ یَجْمَعْ الصَّیَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِیَامَ لَہُ
تشریح: روزے کی نیت رات سے کرنا ضروری ہے یا نہیں اس بارے میں بڑا اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ اور ابن ابی ذئب کے نزدیک ہر قسم روزے کیلئے رات میں نیت کرنا ضروری ہے خواہ فرض رمضان ہو یا قضا یا کفارہ یا صوم نذر اور صوم نفل ہو اور امام شافعی و احمد کے نزدیک نفل کے علاوہ بقیہ صوم کیلئے تبیت ضروری ہے اور نفل میں تو اتنی گنجائش ہے کہ بعد الزوال بھی نیت کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صوم نفل اور جو روزہ زمانہ متعین کے ساتھ متعلق ہے کصوم رمضان و صوم نذر

معین اس کی نیت زوال سے پہلے پہلے کر لینا کافی ہے، رات میں کرنا ضروری نہیں اگرچہ رات میں کرنا اولیٰ و مستحب ہے اور بقیہ روزوں کی نیت رات سے کرنا ضروری ہے۔

امام مالکؒ اور ان کے ہمنوا استدلال پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں یہ کہا گیا کہ جو بھی رات سے روزہ کی نیت نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اس میں کسی روزے کی تخصیص نہیں۔ اور امام شافعیؒ و احمد بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور نفل کو اس سے خاص کر لیتے ہیں۔ کیونکہ نفل روزہ ان کے نزدیک متجزی ہے لہذا رات میں نیت کرنا ضروری نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل طحاوی شریف میں حضرت سلمہ بن اکوع کی حدیث ہے اِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ امر رجلا من اسلم ان اُذن فی الناس اذ فرض صوم عاشوراء الا من اکل فلیمسک بقیة یوم ومن لم یأکل فلیصم۔

تو یہاں صوم فرض کی نیت دن میں کرنے کا حکم دیا۔ دوسری دلیل ابن جوزی نے حدیث نکالی کہ ایک اعرابی نے دن میں رویت ہلال کی شہادت دی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ الامن اکل فلا یأکل بقیة یوم ومن لم یأکل فلیصم۔ تو یہاں بھی دن میں نیت کرنے کا حکم دیا اس کے علاوہ قرآن حکیم کی آیت سے بھی احناف کی تائید ہوتی ہے کہ کُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی یَتَذَکَّرْنَ لَكُمْ لَئِیْ تَحْذَرُوا الْوَسْوَۃَ مِنَ النَّفْسِ الَّتِیْ حَفِیْظُهَا الْوَحْشُ وَحَقِّیْطُ الْاِنْسِیْطِ مِنَ الْاَنْفِیْطِ مِنَ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتَمُّوْا الصَّیَامَ اِلَی الْاَیْلِ تو یہاں صبح صادق تک کھانے پینے کی اجازت ہے پھر روزہ کا حکم ہے تو ظاہر بات ہے کہ رات میں نیت کرنے کا موقع ہی نہیں ملا ضرور دن میں نیت کرنی پڑے گی۔ لہذا معلوم ہوا کہ متعین فرض روزہ کیلئے رات میں نیت کرنا ضروری نہیں اور نفل کیلئے احناف کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے قالت: دخل علیّ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم فقال هل من شیئی فقلنا: لا، فقال: فانی اذا الصائم تو یہاں نفل روزہ کی نیت آپ ﷺ نے دن میں کی۔

اور قضاء و کفارہ کا روزہ اور نذر مطلق کا روزہ کسی زمانے کے ساتھ متعین نہیں۔ لہذا ابتداء صوم سے یعنی رات سے معین کرنا ضروری ہوگا۔ بنا بریں رات میں نیت کرنا لازم ہے۔ پہلے دونوں فریق نے حضرت حفصہؓ کی حدیث مذکور سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے مرفوع و موقوف ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ الموقوف اصح اور ابو داؤد فرماتے ہیں لا یصح رفعہ۔ نیز امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ هو عطاء فیہ اضطراب یا تو لا کوئی کمال پر محمول کیا جائے گا تاکہ احادیث میں تطبیق ہو جائے۔ نیز آیت قرآن کے ساتھ بھی موافقت ہو جائے۔ واللہ اعلم بالصواب

المحدث الثریث: عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللہ عَنْہُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ اِذَا سَمِعَ الْاِذَاءَ اَحَدُكُمْ وَالْاِذَاءَ یَیْیَ وَلَا یَقْضِیْہُ حَتّٰی یَقْضِیْ حَاجَۃَ مِنْہُ

تشریح: ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے۔ کیونکہ اذان صبح صادق کے بعد ہی دی جاتی ہے اور اسی سے بعض فرق ضالہ مودودی وغیرہ دلیل پکڑتے ہیں کہ طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز ہے۔ مگر جمہور امت کے نزدیک طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز نہیں۔ قصد کھانے سے قضاء و کفارہ لازم ہوگا۔ کیونکہ قرآن کریم میں کھانے پینے کی غایت طلوع فجر کو قرار دیا گیا فرمایا کُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی یَتَذَکَّرْنَ لَكُمْ لَئِیْ تَحْذَرُوا الْوَسْوَۃَ مِنَ النَّفْسِ الَّتِیْ حَفِیْظُهَا الْوَحْشُ وَحَقِّیْطُ الْاِنْسِیْطِ مِنَ الْاَنْفِیْطِ مِنَ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

باقی حدیث مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ مدار طلوع فجر کے یقین پر ہے مؤذن کی اذان پر نہیں کیونکہ اسکی غلطی کا اندیشہ ہے۔ لہذا

اگر مؤذن اذان دے دے مگر خود اپنا یقین نہ ہو طلوع فجر پر تو کھانا پینا بند نہ کرے۔ کما قال ابن الملک اور علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس اذان سے فجر کی اذان مراد نہیں بلکہ تہجد کی اذان مراد ہے جیسے دوسری احادیث میں آتا ہے لا یمنعکم اذان بلال عن سحورکم حتی یؤذن ابن ام مکتوم

اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مغرب کی اذان مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر برتن تمہارے ہاتھ میں ہو یا کسی دوسرے مشغلہ میں ہیں اور مغرب کی اذان ہو جائے تو جلدی افطار کر لو دیر نہ کرو۔ کیونکہ تعجیل افطار مسنون ہے تو اس حدیث سے تعجیل افطار کی طرف اشارہ ہے اور اتنا کی قید اتفاقی ہے مراد جس کسی مشغلہ میں مشغول ہو۔

بَابُ كُذِّبَ الصَّوْمُ (روزہ کی منافی اشیاء کا بیان)

جنابت منافی صوم نہیں

الْجَدِیْثُ الشَّیْخُ: عَنْ عَائِشَةَ تَرْضَى اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُذْنِرُنَا الْفَجْرَ فِي رَمَضَانَ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ فَيَغْتَسِلُ وَيَصُومُ

تشریح: بعض تابعین کے نزدیک جنابت کی حالت میں روزہ رکھنا جائز نہیں اگر ایسی حالت میں صبح ہو جائے تو اس روزہ کی قضاء رکھنا ضروری ہے۔ اور ابراہیم نخعی کے نزدیک فرض روزہ باطل ہو جائے گا۔ نفل روزہ صحیح ہو جائے گا کراہت کے ساتھ۔ جمہور علماء وائمہ کے نزدیک ہر قسم کا روزہ صحیح ہو گا۔ البتہ صبح سے پہلے پاک ہو جانا اولیٰ ہے۔ حضور ﷺ بیان جواز کے لئے کبھی ایسا کرتے تھے۔ اور حدیث میں لفظ کان استمرار کے لئے نہیں ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے قول سے من اصبح جنباً ویرید الصوم لیس له صوم ہل یفطر۔ رواہ الطحاوی کذا أخرجه البخاری تعليقا۔

جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مذکور سے نیز قرآن کریم میں جب کھانے پینے جماع کی اجازت طلوع فجر تک دی گئی تو طلوع فجر کے وقت تک غسل نہیں کر سکتا ضرور بعد تک جنبی رہے گا۔ اگر روزہ کا نقصان ہوتا تو اس سے پہلے ان چیزوں سے فراغت کا حکم ہوتا۔

انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانے میں تھا جبکہ رات میں سونے کے بعد طعام و شراب و جماع کی ممانعت تھی پھر جب آیت کُلُوا وَاشْرَبُوا الخ سے وہ حکم منسوخ ہو گیا تو صبح کے بعد جنبی رہنے کی اجازت ہو گئی کما قالہ ابن المنذر۔ بعض نے یہ جواب دیا کہ حدیث ابی ہریرہ ص کا محمل وہ شخص ہے جو بعد طلوع فجر بھی جماع میں مشغول رہے تو ظاہر بات ہے اس کا روزہ نہیں ہو گا۔

روزہ کے کفار کا مسئلہ

الْجَدِیْثُ الشَّیْخُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: بَيَّعَ مَا تَحْتَ جُلُوسٍ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ. قَالَ: مَا لَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ الخ

تشریح: یہاں

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ وجوب کفارہ مطلقاً افطار عدا سے ہوتا ہے یا کسی خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے؟ تو امام شافعی و احمد کے نزدیک صرف افطار بالا جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اکل و شراب سے صرف قضا واجب ہو گا کفارہ نہیں۔ امام ابو

حنیفہ دمالک وسفیان ثوری کے نزدیک مطلقاً عدا افطار سے قضا و کفارہ واجب ہوتے ہے خواہ جماع سے ہو یا اکل و شرب سے۔ امام شافعی واحمد استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ یہاں آپ ﷺ نے صرف جماع کی وجہ سے کفارہ کو واجب قرار دیا اور یہ حکم خلاف قیاس ہے کیونکہ وہ شخص تائب ہو کر آیا تھا التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ کی بنا پر اس کا کوئی گناہ ہی نہیں ہے اس کے باوجود کفارہ کا حکم دینا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر اور کسی صورت کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ و مالک دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَمَرَ رَجُلًا اَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ اَنْ يُعْطِقَ بَرَقِئَةً اَوْ يَصُومَ شَهْرَيْنِ اَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِيْنًا مَوْاهٍ مُسْلِمًا رمضان میں کھالیا تھا تو آپ ﷺ نے کفارہ کا حکم دیا اسی طرح ابو داؤد میں شرب کی وجہ کفارہ کا ذکر ہے۔ بہر حال احادیث مذکورہ سے واضح ہو گیا کہ مطلقاً افطار عداً موجب کفارہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ۔ نھس حدیث جماع مفطر صوم ہونے کی وجہ سے موجب کفارہ ہو تو کھانا پینا بھی مفطر صوم ہے لہذا تنفیج مناط کی اصول سے یہ بھی موجب کفارہ ہونا چاہئے۔

علامہ ابن الصمام نے یہ دلیل پیش کی کہ احتراز عن الجماع والاکل والشرب رکن صوم ہے اور اس جہت سے تینوں برابر ہیں۔ لہذا مفطر صوم ہونے اور اس کے حکم میں بھی تینوں برابر ہونے چاہیئے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کی وجہ سے کفارہ واجب ہو دوسرے سے نہیں۔ انہوں نے جو جماع والی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو ایک صورت بیان کی ہے انحصار تو نہیں کیا کہ دوسرے کی نفی ہو جائے۔ دوسری احادیث سے اکل و شرب کو بھی موجب کفارہ قرار دیا لہذا مجموعہ احادیث سے تینوں مفطرات موجب کفارہ ثابت ہوئے باقی انہوں نے جو یہ کہا کہ توبہ رافع ذنوب ہونے کی بنا پر کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے قیاس سے کفارے کا حکم ثابت نہیں کیا بلکہ دوسری احادیث سے ثابت کیا کم از کم۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب توبہ کے بعد بھی کفارہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ فقط توبہ رافع ذنوب نہیں ہے جیسے سرقہ اور زنا کا گناہ سے معاف نہیں ہوتا بلکہ حدود لگانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: حدیث میں کفارہ کی ترتیب بیان کی گئی کہ پہلے عتق رقبہ ہے اگر اس کی قدرت نہ ہو تو روزہ رکھنا ہے اگر اس کی بھی قوت نہ ہو تو اطعام مساکین ہے تو اگر صوم کی استطاعت ہو مسکین کھلانے سے ادا نہیں ہو گا۔ اب حدیث میں مذکور ہے کہ اس شخص نے شدت شہوت کا عذر پیش کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا افطار پر مجبور ہو جاؤں گا۔ اس پر آپ ﷺ نے اطعام مسکین کا حکم دیا۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ شدت شہوت عدم استطاعت علی الصوم کی دلیل ہو سکتی ہے یا نہیں کہ اس کی وجہ سے انتقال الی الاطعام کا حکم ہو تو شوافع کا صحیح مذہب یہ ہے کہ شدت شہوت عذر ہے ہر ایک کے لئے لہذا جس کی بھی یہ حالت ہو گی اس کو روزہ کے بجائے اطعام کا حکم ہو گا۔ اور حنفیہ کے نزدیک یہ عذر نہیں ہے اور حدیث کا حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ خود شوافع بھی اپنا کفارہ اپنے اہل و عیال کو کھلانے کے حکم کو اس کے ساتھ خاص مانتے ہیں توجب ایک مسئلہ میں وہ تخصیص کا دعویٰ کرتے ہیں تو دوسرے مسئلہ میں ہمیں بھی تخصیص کی گنجائش ہونی چاہئے۔

تیسرا مسئلہ: حدیث میں یہ ہے کہ یہاں آپ ﷺ نے کفارہ کو اپنے اہل و عیال کیلئے کھلانے کا حکم دیا حالانکہ کسی کے نزدیک یہ جائز نہیں تو علمائے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں چنانچہ امام الحرمین و امام زہری نے کہا یہ حکم اس کے لئے خاص

ہے یہی شوافع کا قول ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ منسوخ ہے۔ کسی نے کہا کہ یہاں اہل سے مراد حقیق اہل و عیال مراد نہیں جن کا نان و نفقہ اس پر واجب ہے بلکہ اس سے مراد خویش و اقارب ہیں۔ حافظ ابن دقیق العید نے کہا کہ چونکہ یہ شخص نہایت غریب تھا۔ اہل و عیال کے خرچ سے عاجز تھا اس لئے یہ اطعام بطور تصدیق تھا اس سے سقوط کفارہ نہیں ہو گا بلکہ مال ہونے کے بعد وہ اپنا کفارہ ادا کر لے یہی امام ابو حنیفہؒ و ثوری کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہانی البذل وغیرہ۔

روزہ کی حالت میں بچنے لگوانے کا حکم

الْمَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ: عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... أَفْطَرَ الْحَاجِمَ وَالْمَحْجُومَ الْخ

تشریح: امام احمد و اسحاق کے نزدیک حجامت سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ حاجم اور محجوم دونوں کا بھی، سفیان ثوری اور داؤد ظاہری کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ، شافعی و مالک کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ بھی نہیں اور شافعی و مالک کے نزدیک مکروہ ہے۔ قائلین بالا افطار دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے آپ ﷺ نے صاف فرمایا أَفْطَرَ الْحَاجِمَ وَالْمَحْجُومَ۔ اسی طرح حضرت ثوبان سے ابوداؤد میں ان ہی الفاظ سے حدیث موجود ہے۔

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے انہ علیہ السلام احجم و هو صائم، رواہ البخاری۔ دوسری دلیل ابوداؤد کی حدیث ہے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: عن الحجامۃ والواصلہ ولم یجرمہا بقاء علی امة تیسری دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے۔ ترمذی میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامۃ والقشی والاحلامہ اسی طرح نسائی میں انہی ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے انہ علیہ السلام رخص للحمایۃ للصائم اور بہت سے آثار ہیں۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کراہت پر محمول ہے۔ کما قال الشافعی و مالک اور علامہ بغوی نے یہ جواب دیا کہ افطر سے قریب الی الاقطار مراد ہے کہ انہوں نے حجامت کی وجہ سے اپنے روزے کو قریب الی الاقطار کر دیا کہ محجوم کو کمزوری لاحق ہوگی اور افطار پر مجبور ہو جائے گا اور حاجم کے حلق میں خون چلے جانے کا اندیشہ ہے۔

امام طحاویؒ نے جواب یہ دیا کہ یہ عام قانون کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ایک خاص واقعہ کے ساتھ متعلق ہے کہ حضور ﷺ اوھر گزر رہے تھے اور یہ دونوں روزے کی حالت میں بوقت حجامت کسی کی غیبت کر رہے تھے اس وقت آپ ﷺ نے ان دونوں کے بارے میں فرمایا کہ ان دونوں کا افطار ہو گیا اور افطار سے مراد حقیقت افطار نہیں بلکہ سقوطِ اجر مراد ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے یہ حدیث منسوخ ہو گئی یہی ابن حزم کی رائے ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقت افطار مراد نہیں بلکہ باطنی افطار مراد ہے یعنی روزے کے برکات ختم ہو جاتے ہیں کیونکہ روزہ کو نجاست کے ساتھ ملوث نہیں کرنا چاہئے اور حجامت سے تلویث بالجاست ہو جاتی ہے۔ اسلئے افطر ای بطل ہرکات الصوم مراد ہے۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ یہ دونوں قبیل مغرب حجامت کر رہے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں کے افطار کا وقت ہو گیا۔ تو افطر کے معنی دخل فی وقت الافطار تو جس حدیث میں اتنے احتمالات ہیں وہ صحیح صریح احادیث کے مقابلہ میں کیسے قابلِ احتجاج ہو سکتی ہے

باب صوم المسافر (مسافر کے روزے کا بیان)

سفر میں روزے کا حکم

الحديث الشريف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِنَّ حَمْرَةَ بِنَ عَمْرٍو الْأَسْلَمِيَّ قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصُومُ فِي السَّفَرِ؟ وَكَانَ كَثِيرَ الصِّيَامِ، فَقَالَ: إِنْ شِئْتَ فَصُمْ وَإِنْ شِئْتَ فَافْطِرْ

تشریح: شریعت نے سفر میں روزہ رکھنے کی اجازت دی ہے اور قرآن کریم کی صریح آیت اس پر دال ہے چنانچہ فرمایا وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ لیکن احادیث اس بارے میں مختلف ہیں۔

بعض روایات سے روزہ رکھنے کی افضلیت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے افطار کی افضلیت معلوم ہوتی ہے اور بعض روایت میں روزہ رکھنے والوں کو عصا کہا گیا اور بعض روایت سے افطار و صوم میں برابری معلوم ہوتی ہے۔ تو جہور ان مختلف روایات کو مختلف حالات پر محمول کرتے ہیں لیکن بعض اہل ظواہر کہتے ہیں کہ حالت سفر میں روزہ رکھنا جائز نہیں اور رکھنے سے فرضیت ساقط نہیں ہوگی پھر حالت حضر میں قضا رکھنی پڑے گی۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب سفر کی وجہ سے دوسرے ایام میں وقت مقرر کیا گیا ہے لہذا رمضان میں روزہ رکھنے سے غیر وقت میں ہوا اور ظاہر بات ہے ایسی صورت میں کیسے ادا ہو گا نیز بخاری و مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ لیس من البر الصوم فی السفر نیز مسلم شریف کی روایت میں روزہ رکھنے والوں کے بارے میں فرمایا اولئک العصاة

تو جب روزہ رکھنے میں ہو کہ نفی کی گئی اور رکھنے والوں کو گنہگار کہا گیا تو روزہ کیسے صحیح ہو گا؟ جہور دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ مریض اور مسافر کو افطار کی رخصت دینے کے بعد فرمایا أَوْ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ کہ روزہ رکھنا بہتر ہے۔ دوسری دلیل بخاری شریف میں ابن ابی اوفیٰ کی روایت ہے کہ حضور سفر کی حالت میں روزہ رکھتے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے۔

اہل ظواہر نے آیت قرآنی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ مخدوف ہے کہ فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فافطر فعدة من أيام أخر كما في العيني والفتح اور اولئک العصاة کا جواب یہ ہے کہ جو رخصت کو قبول نہ کر کے روزہ رکھے یا روزہ سے نقصان ہو یا ہوا اس کے متعلق ہے ورنہ آپ ﷺ نے کیسے روزہ رکھا اور روزہ رکھنے والوں پر تکیر نہیں فرمائی۔

باب القضاء (قضا روزوں کا بیان)

میت کی طرف سے روزوں کے فدیہ کا مسئلہ

الحديث الشريف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ، صَامَهُ عَنْهُ وَلِيُّهُ

تشریح: روزہ میں نیابت چل سکتی ہے یا نہیں تو امام احمد اور اسحاق کے نزدیک صوم نذر میں نیابت چل سکتی ہے بشرطیکہ اصل مر جائے اور یہ امام شافعی کا قول قدیم تھا مگر امام ابو حنیفہ، مالک اور شافعی کے نزدیک کسی قسم کے روزہ میں نیابت نہیں ہو سکتی۔ فریق اول حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مذکورہ سے استدلال کرتے ہیں۔ فریق ثانی کی پہلی دلیل مؤطا مالک میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے من مات وعليه صوم فليطعم عنه الخ۔ دوسری حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے نسائی شریف میں انہ علیہ

السلام قال لا يصوم احد عن احد ولكن يطعم عنه تيسري موطا مالک میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد چوتھی طحاوی شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ عمر نے ان سے پوچھا انہی توفیت وعليہا صيام رمضان ايصالح ان اقصى عنها قالت لا ولكن تصدق عنها مكان كل يوم مسكينا پانچویں بیہقی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے قالت لا تصوموا عن موتکم واطعموا عنہم

دوسری بات یہ ہے کہ صوم بھی نماز کی طرح عبادتِ بدنیہ ہے اس میں مقصد ریاضتِ بدن ہے جس میں نیابت نہیں ہو سکتی ہے اسی وجہ سے صلوٰۃ میں کسی کے نزدیک نیابت نہیں ہو سکتی تو صوم میں بھی نیابت نہیں ہوگی۔ امام احمد نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جب اس کے خلاف فتویٰ موجود ہے کما ذکرنا تو اس کا مطلب یہ نہیں جو امام احمد نے کہا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ولی اس کے ذمہ سے صوم کی ذمہ داری اٹھا دے جس کی صورت میں دوسری حدیث میں بیان کر دی کہ مسکین کو کھلا دے اور چونکہ ابعام صوم کے قائم مقام ہے اس لئے اس کو صومی سے تعبیر کیا جیسا کہ تیم کو وضو سے تعبیر کیا گیا جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا التراب وضوء المسلم کما قال الطیبری یا اس کو منسوخ قرار دیا جائے تاکہ روایت اور فتویٰ میں تخالف نہ ہو۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صومی کو اپنی حقیقت پر رکھا جائے کہ ولی اپنے میت کی طرف سے روزہ رکھے۔ لیکن یہ بطریق نیابت نہیں بلکہ بطور ایصالِ ثواب بطریق تبرع و احسان ہے۔ لہذا اکثر روایات محکمہ کے مقابلہ میں محتمل روایت سے استدلال درست نہیں۔ بنا بریں روایت و درایت ہمارا مذہب ہی رائج ہے۔ ۲۰ واللہ اعلم بالصواب

باب صیام التَّطَوُّعِ (نفل روزوں کا بیان)

شعبان کے نفلی روزوں کا بیان

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ عُمَرَ ابْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ سَأَلَهُ أَوْ سَأَلَ رَجُلًا وَعُمَرَانِ يَسْمَعُ فَقَالَ: يَا أَبَا قُلَانٍ أَمَا ضُمْتُ مِنْ سَرِّ شَعْبَانَ؟ قَالَ: لَا قَالَ: فَإِذَا أَقْطَرْتُ فَصُمْ يَوْمَيْنِ

تشریح: سر کے مختلف معانی بیان کئے گئے بعض نے کہا وسط ہے اور ایامِ بیض کے استحباب اس کے مؤید ہے کیونکہ وہ وسط شہر میں ہوتے ہیں۔ امام اوزاعی اور سعید بن عبدالعزیز سے منقول ہے کہ سر کے معنی اول شہر۔ ابو عبید نے کہا یہاں سر کے معنی آخر شہر ہیں اور یہ فراء اور جمہور کی رائے ہے۔ اب اس قول کے اعتبار سے اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث دوسری صحیح احادیث کے مخالفت ہوتی ہے۔ جس میں کہا گیا لا يتقدم من احد کم من رمضان بصوم يوم او يومین

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شخص رمضان سے دو دن پہلے روزہ رکھنے کا عادی تھا یا اس نے نذرمانی تھی لہذا انہی سے یہ مستثنیٰ ہے کما قالہ مازری نقلہ صاحب فتح الملہم۔

عاشور کے روزے کا بیان

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جِئْتُ صَامَةً رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ الْخَمْسِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ كَارِزِهِ پھلے فرض تھا رمضان کی فرضیت کے بعد اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ اب صرف استحباب باقی رہا۔ اب اس میں تین صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ نویں، دسویں، گیارہویں تاریخ کو روزہ رکھے یعنی تین روزہ رکھے اور

یہ سب سے افضل ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نویں، دسویں یا دسویں، گیارہویں تاریخ کو رکھے یعنی دور کے یہ پہلے سے کم درجہ ہے۔ تیسری صورت یہ ہے صرف دسویں تاریخ کو رکھے یہ سب سے مفضول ہے حتیٰ کہ صاحب درالمختار اور ابن الہمام نے اس کو مکروہ تنزیہی کہا اور حدیث مذکور کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مشابہت یہود ہے لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں مکروہ سے مفضول مراد ہے کہ پہلی دونوں صورتوں سے یہ اوٹی ہے اور کبھی کبھی مفضول پر فقہاء کراہت کا اطلاق کر دیتے ہیں لہذا عوام کو صرف دسویں تاریخ کے روزہ سے منع نہ کیا جائے۔ لہذا اقال صاحب المواہب اللدنیۃ، معارف السنن

المحدثین الشریف: عَنْ أُمِّ الْقُضَيْلِ بِنْتِ الْحَارِثِ: أَنَّ نَاسًا تَمَارَوْا عِنْدَ مَا يَوْمَ عَرَفَةَ الْخ

تشریح: امام اسحاق کے نزدیک یوم عرفہ کا روزہ مطلقاً مستحب ہے خواہ حاجی ہو یا غیر حاجی۔ صحابہ میں حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور شافعی و مالک و احمد کے نزدیک غیر حاجی کیلئے یوم عرفہ کا روزہ مستحب ہے اور حاجیوں کیلئے نہ رکھنا مستحب ہے۔ امام اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو قتادہ کی حدیث سے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صیام یوم عرفۃ احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ الّتی قبلہ والسنۃ الّتی بعدہ

یہ حاجی و غیر حاجی کیلئے عام ہے لہذا ہر ایک کیلئے مستحب ہونا چاہئے۔

ائمہ اربعہ دلیل پیش کرتے ہیں ام فضل کی حدیث سے جس میں صاف مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے عرفہ میں سب کو دیکھا کہ افطار کیا۔ جس سے ظاہر ہوا کہ حاجیوں کے لئے افطار اولیٰ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے کمزوری ہوگی جس کی وجہ سے آداب و قوف عرفہ اور دوسرے مہمات حج کی ادائیگی میں خلل واقع ہوگا۔ لہذا نہ رکھنا ہی اولیٰ ہونا چاہئے۔ امام اسحاق کی دلیل حدیث ام فضل کا جواب یہ ہے کہ وہ غیر حاجی کے لئے ہے بدلیل افطار النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم عرفۃ۔

نفلی روزہ کیلئے جمعہ کی تخصیص کا حکم

المحدثین الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَصُومُوا أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ الْخ

تشریح: یوم جمعہ کے روزے کے بارے میں دو قسم کی روایت آتی ہیں بعض روایت سے کراہت معلوم ہوتی ہے اور بعض روایت سے فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ تو بعض حضرات نے دونوں میں اس طرح جمع کیا کہ کراہت اس وقت ہے کہ جبکہ انفراداً صرف جمعہ کا روزہ رکھے، نہ اسی سے پہلے رکھے اور نہ بعد میں، ورنہ مکروہ نہیں اور حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جبکہ کوئی سوئے عقیدے سے روزہ رکھے یعنی یوم جمعہ کے روزے کو سب سے افضل جانے اگر سوئے عقیدہ نہ ہو تو رکھنا جائز بلکہ اولیٰ ہے۔ پھر روزہ رکھنے کی ممانعت کی متعدد حکمتیں بیان کی گئی چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں کہ اسکی حکمت یہ ہے کہ جمعہ دعا، ذکر، غسل وغیرہ کا دن ہے روزہ رکھنے میں ان اعمال کی ادائیگی میں مشقت ہوگی اور بعض نے یہ کہا کہ چونکہ جمعہ کو عید المسلمین کہا گیا جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث یوم جمعۃ یوم عید لکم فلا تجعلوا یوم عید یوم صیامکم بعض نے کہا کہ یہود و نصاریٰ اپنے یوم عید سنچر و اتوار کے دن روزہ رکھتے تھے لہذا ہماری عید جمعہ کا دن ہے اس میں روزہ نہ رکھے تاکہ انکے ساتھ مشابہت نہ

ہو جائے بنا بریں آگے پیچھے روزہ رکھنے سے یہ کراہت ختم ہو جاتی ہے۔

نفل روزہ کی قضاء کا مسئلہ

الْحَدِيثُ الْمَشْرِفُ: عَنْ أَبِي هَانِئٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ الْفَتْحِ... فَلَا تَصْرُاثُ إِنْ كَانَ تَطَوُّعًا

تشریح: صوم نفل کے اتمام کرنا ضروری ہے یا نہیں اور توڑ دینے سے قضا ضروری ہے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ، احمد اور امام اسحاق کے نزدیک اتمام ضروری نہیں اور توڑ دینے سے قضا بھی لازم نہیں۔ امام ابو حنیفہ، مالک اور حسن بصری کے نزدیک پہلے تو اتمام لازم ہے اور اگر کسی عذر سے توڑ دے تو قضا لازم ہے کیونکہ نفل شروع کرنے کے بعد ہمارے نزدیک واجب ہو جاتا ہے۔

امام شافعی و احمد کی دلیل ام حاتیؓ کی مذکورہ حدیث ہے کہ اگر نفل ہے تو توڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور طحاوی میں یہ الفاظ ہیں وان كان تطوعاً فان شئت فاقضى وان شئت فلا تقضى اور ترمذی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صامه وان شاء افطر۔

امام ابو حنیفہ و مالک دلیل پیش کرتے ہیں پہلے تو قرآن کریم کی آیت سے وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ تَوْبَهُمَا ابْطَالِ عَمَلِ كِي مَمَانَعَتِ كِي كُنِي لِهَذَا اِتْمَامِ كِي هُوَ اَوْر اِتْمَامِ نَه كَرْنِي سِي اَسْكِي اِلَافِي كِيْلِي قِضَا كِي هُوَ يَسِي دُوسَرِي دِلِيلِ كِيْلِي حَضَرْتِ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كِي حَدِيثِ هِي كِيْلِي يِه اِلَافِي هِي اِقْضِيَا يَوْمَا اَخِرِ مَكَانِهِ، رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ

تیسری دلیل وہی حضرت عائشہ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا کی دوسری روایت ہے دَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَقُلْتُ لَهُ اَنَا قَدْ جِئْتُكَ لِكَيْ حَيْسًا، فَقَالَ: اِمَا اِنِّي كُنْتُ اُرِيدُ الصُّوْمَ وَلَكِنْ قَرِيبٌ صَاوِمٌ يَوْمًا مَكَانِهِ، رَوَاهُ الطَّحَاوِيُّ۔

چوتھی دلیل حضرت ام سلمہ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا کی حدیث ہے دَارِ قُطَيْفٍ مِثْلِ اِثْمَا صَامَتْ يَوْمًا فَافْطَرْتُ فَاَمَرَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ تَقْضَى يَوْمًا مَكَانَهُ۔

نیز شوافع کے نزدیک بھی حج نفل و عمرہ نفل کی قضا ضروری ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صوم نفل کا قضا بھی ضروری ہو۔ نیز نذر قولی سے بالاتفاق روزہ نماز واجب ہو جاتا ہے اور یہ نذر فعلی ہے۔ بطریق اولیٰ واجب ہوگا، شوافع ام ہانیؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کے اسناد میں مقال ہے اور علامہ عینی وابن الترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث سنداً و متناً مضطرب ہے، اور الصائم المتطوع امير نفسه کا مطلب یہ ہے کہ خاص عذر کی بنا پر توڑ سکتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے باقی کے بارے میں یہ ساکت ہے دوسری حدیث میں قضاء کی ذکر ہے یا یہ مطلب ہے کہ ابتداء اس کو اختیار ہے چاہے رکھے یا چاہے نہ رکھے۔ اگر رکھ لے تو پھر کیا کرے اس کا ذکر یہاں نہیں ہے۔ بہر حال ام ہانیؓ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

بَابُ تَوَلُّدِ الْقَدْرِ (لیہ القدر کا بیان)

علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اس رات کو قدر کی رات اسلئے کہتے ہیں کہ فرشتے اس رات میں اس سال کی تقدیر نفل کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ قدر کے معنی عزت و عظمت کے ہیں چونکہ اس رات کی عظمت آسمان و زمین میں ہے یہ کوئی رات ہے اس

بارے میں مختلف روایات ہیں اسلئے اسکی تعیین میں علماء کے چالیس سے اوپر اقوال ذکر کئے گئے۔ کما قال ابن حجر۔
ان تمام احادیث و اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے اسکی تعیین کا علم حضور ﷺ کو دیا گیا تھا۔ چنانچہ ایک دن حضور ﷺ اسکی اطلاع دینے کیلئے نکلے تھے پھر دو آدمیوں کے تنازعہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسکی تعیین اٹھائی اور آپ ﷺ نے فرمایا اس میں تمہارے بھلائی ہے تاکہ اس کے تلاش کے لئے زیادہ سے زیادہ عبادت کرو گے۔ کما فی البخاری۔ لیکن اس کے باوجود کچھ ایسے علامات دے دیں جن سے کچھ پتہ چل جاتا ہے جیسے اس رات میں خفیف سی بارش ہوگی، چاند میں روشنی کم ہوگی، رات کی ہوائ نہ گرم ہوگی اور نہ ٹھنڈی اور اس دن کے سورج کی شعاعیں بہت دیر سے ظاہر ہوں گی وغیرہا۔

اور اکثر یہ رات رمضان شریف میں ہوتی ہے اور زیادہ تر احتمال ستائیسویں رات میں ہے اور اکثر روایات اسی کے موافق ہیں۔ پھر رمضان کی جوڑو بے جوڑ راتوں میں ہوتی ہے جوڑو بے جوڑ میں زیادہ ہے پھر نصف اول میں بھی ہوا ہے اور نصف آخر میں بھی اور نصف آخر میں زیادہ احتمال ہے۔ پھر عشرہ اولیٰ و اوسط عشرہ اخیر میں بھی ہوتی ہے عشرہ آخر میں زیادہ احتمال ہو۔ پھر ستائیس میں اکثر ہوتی ہے۔ کما ذکرنا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ یہ رمضان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ پورے سال گھومتی رہتی ہے یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے اور حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے قال من قام السنة كلها اصاب ليلة القدر۔ اخرجه الطحاوی۔

بیان ماسبق کے بعد تمام مختلف روایات و اقوال میں تطبیق ہو جاتی ہے پھر بعض روایات میں جو یہ آتا ہے کہ آفتاب کی شعاعیں نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ زر بن حبیش کی روایت ہے و تطلع الشمس لا شعاع لها
تو اس کے بارے میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ فرشتوں کی آمد و رفت، نزول و صعود کی بنا پر آفتاب ان کے پروں کی آڑ میں آ جاتا ہے۔ اس لئے لا شعاع ہوا کہا گیا اور بعض فرماتے ہیں کہ اس رات کی روشنی آفتاب کی روشنی پر غالب آ جاتی ہے۔ اس لئے اس کی شعاع نظر نہیں آتی۔ فقال لا شعاع لها۔

باب الاعتكاف (احکام کا بیان)

اعتكاف کی تعریف: اعتكاف کے لغوی معنی مطلقاً ”لبث“ کے ہیں خواہ مسجد میں ہو یا دوسری کسی جگہ میں جس کسی نیت سے ہو اور شرعاً الاعتكاف، اللبث فی المسجد من شخص مخصوص بنية مخصوصة علی صفة مخصوصة تولبث ركن ہے اور نیت و مسجد میں ہونا شرط ہے۔ پھر اعتكاف کا حکم یہ ہے کہ اصلاً بالاجماع فرض یا واجب نہیں ”البتہ نذر ماننے کی صورت میں واجب ہے“ وہ یتنقسم پر ہے۔

اعتكاف کی اقسام: واجب، سنت، موکدہ کفایہ، مستحب۔

واجب وہ ہے جو کسی نے نذر مانی اور سنت موکدہ کفایہ وہ ہے کہ رمضان المبارک کے عشرہ آخر میں کیا جاتا ہے اور مستحب وہ ہے جو کسی وقت بغیر نذر کیا جائے اس کے لئے امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک کم سے کم ایک دن ہونا چاہئے اور قاضی ابو یوسف کے نزدیک اکثر ایوم کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت سے بھی ہو سکتا ہے۔ یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔

رمضان میں نبی کریم ﷺ کا دور قرآن

المَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : كَانَ ... فَأَعْتَكَفَ عَشْرِينَ فِي الْعَامِ الَّذِي قُبِضَ

تشریح: حضور ﷺ کے اپنے سال وفات میں بیس دن اعتکاف فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ اپنے ختم عمر میں کار خیر میں زیادتی مقصود تھی تاکہ امت کو تعلیم ہو جائے یا حضرت جبرائیل ہر سال رمضان میں صرف ایک دفعہ قرآن کریم کا دور کرتے تھے اور وفات کے سال دو دفعہ دور کیا بنا بریں بیس دن اعتکاف کیا۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ ایک سال ازواج مطہرات کی مزاحمت کی بنا پر اعتکاف نہ کر سکے تو بطور قضا سال وفات میں دس دن کے ساتھ اور دس دن کا اضافہ کیا اور بہت سی حکمتیں ہو سکتی ہیں۔

معتکف حاجت کیلئے مسجد سے باہر جا سکتا ہے

المَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ : عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : كَانَ ... وَكَانَ لَا يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلَّا لِحَاجَةِ الْإِنْسَانِ

تشریح: احناف کا صحیح مسلک یہ ہے کہ معتکف اپنے معتکف سے حاجت انسانی پیشاب، پانچھانہ کیلئے نکل سکتا ہے۔ اسی طرح کھانے پینے کیلئے بھی نکل سکتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی دینے والا موجود نہ ہو۔ نیز حاجت شرعی کیلئے نکل سکتا ہے۔ مثلاً معتکف ایسی مسجد ہو جہاں جمعہ نہ ہوتا ہو تو جمعہ کیلئے نکل سکتا ہے لیکن امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ وہ نہیں نکل سکتا بلکہ اس کو چاہئے کہ ایسی مسجد میں اعتکاف کرے جہاں جمعہ ہوتا ہو حتیٰ کہ امام مالک فرماتے ہیں کہ جامع مسجد کے سوا دوسری مسجد میں صحیح ہی نہیں۔ نیز احناف کے نزدیک معتکف صلوة جنازہ کے لئے نہیں نکل سکتا اور جنازہ کی مشاعت نہیں کر سکتا اور عیادت مریض بھی نہیں کر سکتا اگر کسی حاجت انسانیہ یا شرعیہ نکلے تو بغیر کھڑے چلتے چلتے عیادت مریض اور مشاعت جنازہ کر سکتا ہے حتیٰ کہ نماز جنازہ بھی پڑھ سکتا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر بلا عذر نکلے تو بلا تاخیر اعتکاف فاسد ہو جائے گا اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نصف یوم گزرنے کے بعد فاسد ہوگا۔ اس سے پہلے نہیں۔

جاہلیت کی حالت میں مانی گنی نذر کا مسئلہ

المَدِیْنَةُ الشَّرِیْفَةُ : عَنِ ابْنِ عُثْمَرَ : أَنَّ عُثْمَرَ سَأَلَ ... كُنْتُ نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ... قَالَ فَأَوْتُ بِنَذْرِكَ

تشریح: زمانہ جاہلیت میں اگر کسی نے نذر مانی تو قبول اسلام کے بعد اس کا پورا کرنا امام شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک نذر ہی صحیح نہیں ہوتی پھر پورا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ امام شافعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ نے ان کو جاہلیت کی نذر پورا کرنے کا حکم فرمایا۔ جو صراحہً وجوب پر دال ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اتفاقی مسئلہ ہے کہ کافر کے اندر نذر کی اہلیت ہی نہیں جس کی بنا پر اس کی نذر صحیح ہوئی۔ پھر ایفاء کس کا کرے گا شوافع کے دلیل حدیث عمر رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ وہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تسلی خاطر کے لئے بطور استیجاب ایفاء کا حکم دیا۔ یا تو جاہلیت سے مراد قریب، بجاہلیت یعنی ابتداء اسلام ہے۔ لہذا ایفاء نذر واجب ہوگا۔ پھر حدیث عمر میں اَبْتَكُفَ لِقَلَّةٍ کا ذکر ہے جس کی بناء پر دوسرے ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا۔ کہ اعتکاف نذر کیلئے صوم ضروری ہے یا نہیں تو علامہ عینی کے قول کے مطابق امام شافعی، احمد و اسحاق کے نزدیک صوم لازم نہیں۔ امام ابو حنیفہ، مالک و اوزاعی کے نزدیک اعتکاف نذر کے لئے صوم ضروری ہے بغیر صوم اعتکاف ہوگا ہی نہیں اور یہی امام شافعی کا قول قدیم تھا۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں اسی

حدیث عمر سے کہ اس میں ایک رات کے اعتکاف کا ذکر ہے اور ظاہر بات ہے کہ رات محل صوم نہیں اور آپ ﷺ نے اس کے ایفاء کا حکم دیا تو صاف معلوم ہوا کہ بغیر صوم اعتکاف صحیح ہو سکتا ہے۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہ فرمایا لیس علی المعتکف صوم۔

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں ابو داؤد و نسائی کی حدیث سے جو بطریق عمرو بن دینار مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اَعْتَكِفْ وَصُمْ۔

دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے لا اعتکاف الا بالصوم رواہ الدارقطنی والبیہقی۔

نیز بیہقی میں ابن عمرو ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر ہے: اھما قالوا: المعتکف یصوم

نیز قرآن کریم کی آیت ہے: ثُمَّ ارْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاسِرُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ مذکورہ آیت سے استیناس ہوتا ہے کہ اعتکاف کیلئے صوم ضروری ہے کیونکہ یہاں صوم کے ساتھ اعتکاف کو ذکر کیا گیا ہے۔

کما فی موطاء مالک عن قاسم بن محمد و نافع۔

فریق اول نے حدیث عمر سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مسلم شریف میں موجود ہے۔ اس میں بجائے ”لیلیۃ“ کے ”یوماً“ کا ذکر ہے اور ابو داؤد و نسائی میں ”یوماً و لیلیۃ“ مذکور ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جس روایت میں فقط ”لیلیۃ“ کا ذکر ہے اس سے ”لیلیۃ مع یومہا“ مراد ہے اور یوم صوم کا ظرف ہے۔ لہذا روزہ ہونا چاہئے اور ابن بطلال فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے جمع طرق تلاش کرنے سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اصل روایت میں ”یوماً و لیلیۃ“ کا ذکر کیا۔ لہذا اس سے ”لیلیۃ مع یومہا“ مراد ہو گا یا صاف کہہ دیجئے کہ یہ زمانہ جاہلیت کے بادے میں تھا اور بطور استحباب ایفاء کا حکم دیا اور اس میں صوم ضروری نہیں، بحث ہے وجوب اعتکاف میں جس کا ذکر یہاں نہیں۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحاق کے علاوہ بقیہ رواۃ موقوفاً علی ابن عباس رضی اللہ عنہ لایا ہے۔ لہذا استدلال صحیح نہیں۔ نیز ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کے خلاف روایت موجود ہے ماکہ ذکر نلوا ذاتعارہا تساقطاً۔

اعتکاف میں بیتھنے کا وقت

الْمَدِیْنَةُ النَّبِیَّةِ: عَنْ عَائِشَةَ... رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَغْتَكِفَ صَلَّى الْقَجْرَ ثُمَّ دَخَلَ فِي مَغْتَكِفِهِ

تشریح: اس میں بحث ہوئی کہ رمضان کا اعتکاف کب سے شروع ہو تو امام اوزاعی کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ اکیس تاریخ کے فجر کے بعد مسجد میں داخل ہونا چاہئے اور جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی کے نزدیک بیس تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہئے۔ امام احمد، اوزاعی کی دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ معتکف میں بعد فجر داخل ہوتے تھے اور جمہور دلیل پیش کرتے ہیں کہ تمام روایات متفق ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعتکف العشر الاخر من رمضان اور لفظ عشر بغیر تاء صفت ہوتا ہے لیالی کی، اور دس راتیں اس وقت ہوں گی جبکہ اکیسویں رات بھی اعتکاف میں گزرے۔ اور یہ اس وقت ہو گا جبکہ بیس تاریخ کے غروب شمس سے پہلے معتکف میں داخل ہو جائے۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں معتکف سے مسجد مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مسجد میں وہ خاص جگہ ہے جو حصیر وغیرہ سے الگ بنائی جاتی ہے لوگوں سے علیحدہ رہنے کیلئے تو وہاں فجر کے بعد داخل ہوتے تھے باقی نفس دخول مسجد تورات سے پہلے ہو جاتا تھا۔ اور بعض حضرات نے فجر سے بیس تارن کا فجر مراد لیا ہے۔ کہ مسابقت بالخیر کی نیت سے پہلے دن فجر سے شروع کر دیتے تھے تاکہ عشر اخیر کے اعتکاف میں کچھ زیادتی ہو جائے۔

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: ... وَلَا اِعْتِكَافَ إِلَّا فِي مَسْجِدٍ جَامِعٍ

تشریح: بعض تابعین حسن بصری، امام زہری، عطاء و عروہ کے نزدیک صحت اعتکاف کیلئے جمعہ کی مسجد ضروری ہے اور امام مالک کی ایک روایت ہے اور صحابہ میں حضرت ابن مسعود اور علی رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے۔ باقی جمہور ائمہ کے نزدیک جمعہ کی مسجد ضروری نہیں ہے بلکہ ہر اس مسجد میں اعتکاف صحیح ہو سکتا ہے۔ جہاں پانچوں اوقات کی نماز جماعت سے ہوتی ہو۔ فریق اول کے پاس نصوص سے کوئی دلیل نہیں ہے صرف قیاس ہے کہ جمعہ کی نماز فرض ہے۔ اس کیلئے نکلنے کی ضرورت ہو گی۔ لہذا جمعہ کی مسجد ہو تاکہ نکلنا ہی نہ پڑے۔ جمہور کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے: وَلَا تَبْتَاعُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِي الْمَسْجِدِ يَهَاں مسجد عام ہے مسجد جمعہ کی قید نہیں قیاس سے قید لگانا درست نہ ہو گا۔ یہی ان کا جواب ہے۔

هَذَا آخِرُ كِتَابِ الصِّيَامِ وَبَلِيَّةِ كِتَابِ فَضَائِلِ الْقُرْآنِ

کتاب فضائل القرآن (قرآن کریم کے فضائل)

اہل علم کے درمیان اختلاف ہوا کہ فضیلت کے اعتبار سے پورا قرآن کریم برابر ہے یا بعض سے بعض افضل ہے تو قاضی ابو بکر باقلانی اور ابن حبان و ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ بعض قرآن بعض پر افضل نہیں بلکہ سب برابر ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم اللہ جل ذکرہ کا کلام ہے تو اگر بعض کو افضل کہا جائے تو مفضول علیہ کا نقص لازم آئے گا۔ اور خدا تعالیٰ کی شان میں یہ محال ہے۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک قرآن کی بعض سورتیں و آیتیں دوسری بعض سے افضل ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ کثیر روایت سے یہ ثابت ہیں جیسا کہ روایت ہے کہ یسن قلب القرآن و فاتحة الكتاب افضل سور القرآن۔ و آية الكرسي سيدة اى القرآن و قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن و غیر ہا من الروایات الكثيرة

جن سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ بعض القرآن یفضل علی بعض۔ فریق اول نے جو قیاس پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح صریح احادیث کے مقابلہ میں قیاس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ نیز قیاس بھی صحیح نہیں کیونکہ بعض کی تفضیل دوسرے بعض کا نقص لازم نہیں آتا۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں آتا ہے: فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ اس سے کسی کی شان نبوت میں ذرہ برابر نقص نہیں آتا۔ اسی طرح یہاں بھی نقص لازم نہیں آئے گا۔ پھر فضیلت میں دو قول ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ فضیلت اجر و ثواب کے اعتبار سے فضیلت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذات لفظ و معانی عجیبہ کے اعتبار سے فضیلت ہے۔ قرآن کا ہر لفظ و جملہ فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ مقام پر ہے جو طاقت بشریہ سے خارج ہے۔

قرآن کریم کی تلاوت کی فضیلت

لِلْحَدِيثِ الشَّيْخِ: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ... فَيَعْلَمُ أَوْ يَقْرَأُ آيَتَيْنِ مِنَ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ خَيْرٌ لَهُ مِنْ نَاقَةٍ أَوْ نَاقَتَيْنِ الخ
تشریح: یہاں ظاہر آئے اشکال ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت بھی دینا و ما فیہا سے افضل ہے۔ اونٹ کے ساتھ تو کوئی مناسبت ہی نہیں ہو سکتی۔ پھر اسکے ذریعہ فضیلت قرآن کیسے بیان کی گئی تو اسکے مختلف جوابات دیئے گئے۔ اقرآن کریم کی ایک آیت کو اونٹنی سے بہتر کہنا دنیا و ما فیہا سے بہتر ہونے کا منافی نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں اصل مقصد یہ ہے کہ لوگ جو دنیا کے مال و متاع حاصل کرنے میں محنت و مشقت برداشت کرتے ہیں۔ اس سے امر دین میں اشتغال بہت بہتر ہے اور چونکہ اہل عرب کو ہان والا اونٹ کو پسند کرتے تھے اس لئے خاص کر کے بیان کیا یا تو اس سے مقصد یہ ہے کہ قرآن کریم کی تعلیم و قرأت سے دنیوی امور میں بھی خیر و برکت ہوتی ہے، رزق بڑھتا ہے۔ اور آخرت کے معاملہ میں تو خیر من الدنیا و ما فیہا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ قرأت قرآن و تعلیم قرآن میں لوگوں کو ترغیب دینا مقصود ہے۔

سورة فاتحه کی فضیلت

لِلْحَدِيثِ الشَّيْخِ: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ بْنِ الْمَعْلِيِّ قَالَ... أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ الخ
تشریح: نماز کے اندر حضور ﷺ کا جواب دینا بعض حضرات کے نزدیک مبطل صلوٰۃ نہیں ہے۔ جیسا کہ نماز میں حضور ﷺ پر بلافظ خطاب درود بھیجا جاتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک حضور ﷺ اگر ایسے امر کیلئے بلائیں جس میں تاخیر کی

گنجائش نہیں اسکے جواب دینے کیلئے نماز توڑنا جائز ہے۔ اور حدیث مذکور میں اس قسم کے امر کیلئے آپ ﷺ نے بلایا تھا۔ بنا بریں آپ ﷺ نے یہ فرمایا لیکن قول اول زیادہ صحیح ہے۔ پھر سورہ فاتحہ کو اعظم سور کہا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ کتب متقدمہ میں تفصیلاً جتنے مضامین ہیں وہ سب قرآن کریم میں ہیں جتنے احکام و مضامین ہیں وہ سب اجمالاً سورہ فاتحہ میں ہیں اسی لئے۔ اسکو ”ام القرآن“ کہا جاتا ہے اور فاتحہ کے سب مضامین بسم اللہ میں ہیں۔ اور اسکے سب مضامین بائیں ہیں۔ اس لئے کہ پورے مضامین قرآن کا مقصد تعلق مع اللہ ہے اور وہ بآء الصاق سے حاصل ہوتا ہے۔ پھر تمام کے تمام باکے نقطہ میں ہے کیونکہ سب کا مقصد توحید خداوندی ہے اور وہ نقطہ با سے ظاہر ہوتی ہے۔ ہلکذا ذکرہ الرازی

حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ ابلیس کا قصہ

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : وَكَلَنِي ... قَالَ : ذَاكَ شَيْطَانُ

تشریح: یہاں اشکال ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک دن ایک شیطان کو پکڑ کر چھوڑ دیا تاکہ حضرت سلیمانؑ کی خصوصیت باطل نہ ہو جائے۔ تو پھر حضرت ابوہریرہؓ نے اس شیطان کو کیسے روک کر رکھا جس سے سلیمانؑ سے مشابہت لازم آتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس کو باندھنے کا ارادہ کیا تھا وہ شیطانوں کا سردار تھا کہ اس پر قابو پانے سے تمام شیطانوں پر قادر ہونا لازم آتا ہے اور اسی سے سلیمانؑ کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے اور یہاں ابوہریرہؓ کی حدیث میں خاص ایک شیطان مراد ہے جس پر قابو پانے سے مشابہت سلیمانؑ لازم نہیں آتی لہذا کوئی اشکال نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کے پاس شیطان اپنی اصلی شکل میں آیا تھا اور حضرت ابوہریرہؓ کے پاس انسانی شکل میں آیا تھا۔ پہلی صورت میں مشابہت لازمی آتی ہے اور دوسری صورت میں مشابہت لازم نہیں آتی۔ فلا اشکال فیہ

قرآن سے خالی دل ویران کھنڈر ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ... قَالَ : إِنْ الَّذِي لَيْسَ فِي جَوْفِهِ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ كَالْبَيْتِ الْحَرِيبِ

تشریح: اس سے یا تو حفظ مراد ہے یا مطلقاً مراد ہے خواہ یاد ہو یا دیکھ کر پڑھتا ہو اور مقصد یہ ہے کہ جس کو کسی اعتبار سے قرآن کریم کے ساتھ لگاؤ نہ ہو وہ مثل غیر آباد گھر کے ہے کہ اس میں ہر قسم کے جانور آتے جاتے ہیں سانپ، بچھو بھی رہتے ہیں۔ اسی طرح اس شخص کے دل میں ہر قسم کا شیطان آزادانہ طور پر داخل ہو کر گناہ و معاصی کرتا رہتے ہیں۔

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ... قَالَ : لَوْ جُعِلَ الْقُرْآنُ فِي إِهَابٍ لَمْ أَلْقِ فِي النَّارِ مَا اخْتَرَقِي

تشریح: حدیث ہذا کی مراد میں متعدد اقوال ہیں۔ بعض کے نزدیک دوسرے معجزوں کی مانند یہ بھی ایک معجزہ تھا کہ چڑے میں لپیٹ کر آگ میں ڈالنے سے قرآن کریم نہیں جلتا تھا اور اسی زمانہ کے ساتھ خاص تھا اور بعض کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی عظمت و شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے مبالغہ کہا گیا۔ جیسا کہ دوسری آیت میں ہے لَوْ أَنزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ اور بعض فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حافظ عامل قرآن کریم ہے کہ قیامت میں روزخ کی آگ اس کو نہیں جلائے گی۔

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ

تشریح: تعنی بالقرآن کے مختلف معانی بیان کئے گئے۔ (۱) تعنی سے جبراً صاف صاف کر کے پڑھنا مراد ہے چنانچہ بعض

روایات سے اسکی تائید ہوتی ہے (۲) امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس سے حسن صوت کے ساتھ پڑھنا مراد ہے جیسا کہ دوسری روایت میں ہے **رَتَّبُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ** (۳) سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ اس سے استغناء عن الناس مراد ہے کہ جسکو اللہ تعالیٰ نے قرآن دیا ہے۔ اسکو چاہئے کہ اللہ پر توکل کر کے تمام لوگوں سے بے نیاز ہو جائے۔ (۴) اشتغال بالقرآن مراد ہے یعنی قرآن کریم کے پڑھنے یا پڑھانے اور عمل کرنے کے ساتھ جو مشغول نہ ہو وہ میری کامل امت میں سے نہیں ہے۔ (۵) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو قرآن کریم کو گان کی جگہ میں نہ رکھے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی کام نہیں ہوتا ہے اور متفکر تنہا بیٹھتے ہیں تو جھوم جھوم کر آہستہ آہستہ آواز سے گان گا کر دل کو بہلاتے ہیں تو آپ ﷺ فرما رہے ہیں کہ اس وقت گان کے بجائے قرآن کریم سے دل بہلانا چاہئے۔

بَاب آذَابِ التَّلَاوَةِ (تلاوت کی آداب)

اپنی خوش آواز سے قرآن کو مرین کرو

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **رَتَّبُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ** **تشریح:** قرآن کریم تو فی نفس مرین ہے خارجی کسی چیز کی تزیین سے وہ مستغنی ہے۔ تو پھر حدیث میں آواز کے ذریعہ قرآن کو مرین کرنے کا مطلب کیا ہے؟
تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ قلب پر محمول ہے کہ اپنی آواز کو قرآن کے ذریعہ مرین کرو اور بعض روایات میں ایسا ہی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اپنے ظاہر معنی پر محمول ہے چنانچہ روایت میں آتا ہے ان الصوت الحسن یزید القرآن حسنا اور اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ مرین کرنے والی چیز اصل شے کے تابع ہوتی ہے۔ جیسے عورتوں کیلئے زیورات اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں قرآن سے قرأت مراد ہے اور یہ فعل عبد ہے فلا اشکال فیہ۔ سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم کو اچھے لحن و آواز سے پڑھنا مستحب ہے۔ بشرطیکہ تجوید کی پوری رعایت ہو اور گانے کی طرح آواز نہ ہو بلکہ بلا تکلف لحن عرب کی مانند ہو۔

بَاب اخْتِلَافِ الْقُرَاءَاتِ وَجَمْعِ الْقُرْآنِ

قرآن کریم جمع کرنے کی ابتداء کیسے ہونی

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ زَيْدِ بْنِ كَالِبٍ قَالَ: أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ... حَتَّى شَرَعَ اللَّهُ صَدْرِي لِذَلِكَ الْخ **تشریح:** کتابت و جمع قرآن کے تین ادوار ہیں۔ پہلا دور حضور ﷺ کا دور، آپ ﷺ کی موجودگی میں آپ ﷺ کے حکم سے کاتب وحی حضرت زید بن ثابتؓ اور دوسرے حضرات مختلف چیزوں پر لکھتے تھے۔ پھر کے ٹکڑے، ہڈی، درخت کے پتے اور چھالوں پر لکھا کرتے تھے اور یہ منتشر تھا اور ساتھ ساتھ اکثر صحابہ کرامؓ یاد بھی کر لیا کرتے تھے۔ لہذا نفس کتابت قرآن امر مستحکم نہیں ہے۔ کماذکرہ السیوطی عن المحاسبی فی الاتقان۔ دوسرا دور صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں پھر چونکہ یہ ایک جگہ میں جمع نہ تھا۔ کوئی آیت ہڈی پر اور کوئی پتھر پر اور کوئی درخت کے پتے پر، نیز بعض آیات بعض کو یاد تھیں اور بعض کو یاد نہ تھیں۔ تو نبی کریم ﷺ کے بعد صدیق اکبرؓ کے دور میں مختلف لڑائیوں میں حفاظ کرام شہید ہونے لگے

خاص کر کے جب یمامہ کی لڑائی میں تقریباً سات سو (۷۰۰) حفاظ کرام شہید ہو گئے تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کچھ حصہ ضائع ہونے کا خطرہ گزر اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو مختلف جگہوں اور صدور حفاظ سے ایک صحیفہ میں جمع قرآن کا مشورہ دیا تو ابتداء صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو کچھ تردد ہوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بار بار اصرار کرنے پر ان کا بھی شرح صدر ہو گیا اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ سات لغات کے ساتھ پورا قرآن ایک ہی صحیفہ میں جمع ہو گیا جمع ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہوا۔ اس کی کیفیت یہ تھی کہ عام لوگوں کی آسانی و سہولت کی خاطر قرآن کریم کو عرب کے مشہور سات قبائل کی لغات میں پڑھنے کی اجازت دی تھی۔ جس کی تفصیل انزل القرآن علی سبعة احرف والی حدیث کے ذیل میں گزر چکی اور دور رسالت صلی اللہ علیہ وسلم اور دور صدیق رضی اللہ عنہ میں اسی پر عمل ہوتا رہا۔

پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں ان لغات میں شدید اختلاف ہونے لگا اور بعض بعض کا تخطیہ کرنے لگے۔ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا کہ ادھر کھڑا امة قبل ان یختلفوا فی الکتاب اختلاف الیہود والنصارى تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا اور یہ فیصلہ کیا کہ صرف ایک لغت قریش میں جمع کیا جائے کیونکہ ابتداء اسی لغت میں قرآن نازل ہوا تھا اور بقیہ لغات کے صحیفوں کو جلا دیا جائے۔ چنانچہ لغت قریش میں جمع کر کے پانچ یا سات صحیفے تیار کر کے مختلف ممالک میں بھیج دیئے۔

کتاب الدعوات (دعاؤں کا بیان)

احادیث میں مذکور ہے کہ دعا نازل شدہ مصائب کے دفع اور غیر نازل شدہ مصائب کے روکنے کیلئے مفید ہے۔ بنا بریں انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے کہ نزول مصائب یا خوف کے وقت دعا کرتے تھے اور کبھی رضا بر قضاء پر اکتفا کرتے ہوئے دعا چھوڑ دیتے تھے۔ بقول ابراہیم رضی اللہ عنہ احسبى عن سوالی علمہ بحالی۔ بنا بریں علمائے کرام کے درمیان اختلاف ہوا کہ دعا افضل ہے یا تقدیر پر بھروسہ کرتے ہوئے خاموشی اختیار کرنا افضل ہے تو بعض کے نزدیک دعا کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث میں اسکو مع العبادۃ کہا گیا اور اس میں اپنی عبودیت کا اظہار ہے کہ ہر کام میں اللہ کا محتاج ہے۔ نیز بعض روایات میں عدم سوال پر نارا ضگی کا اظہار کیا گیا من لم یسئل بہ یغضب علیہ

فرمایا گیا اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک قضائے الہی پر راضی ہو کر سر تسلیم خم ہے جو مزاج یار ہو کے اعتبار سے دعا نہ کرنا افضل ہے کہ جیسا کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے عن ربہ من شغلہ ذکرى عن مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطى السائلین لیکن قول فیصل یہ ہے کہ دل میں رضا و تسلیم ہو اور زبان پر دعا ہو یا کبھی دعا کرے اور کبھی توکل علی اللہ کر کے ترک کر دے تاکہ دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہو جائے۔

دعا اور تقدیر

الحديث النبوي: عَنْ سَلَمَانَ الْقَارِئِي قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُزَوَّلُ الْقَضَاءُ إِلَّا الدُّعَاءُ الْخ

تشریح: حدیث مذکور میں اشکال ہوتا ہے کہ نصوص سے تو معلوم ہوتا ہے کہ قضاء و قدر کبھی بدلتے نہیں تو پھر کیسے کہا گیا کہ دعا، قضا کو رد کر دیتی ہے؟ تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں دعا کی شدید تاثیر کو بیان کرنے کیلئے مبالغہ کہا گیا کہ اگر تقدیر کسی چیز سے بدلتی تو دعا ہی سے بدل سکتی تھی اور بعض نے کہا کہ تقدیر کی دو قسمیں ہیں ایک مبرم جو کبھی بدلتی نہیں

دوسری معلق ہے کہ دعا سے بدل سکتی ہے۔ بعض نے کہا رد قضا سے مراد اسکو آسان کر دینا ہے کہ گویا تقدیر برد ہو گئی۔
وَلَا تَزِيدُنِي فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْيَوْمَ: سے مراد بعض نے یہ بیان کیا کہ احسان و طاعت کی وجہ سے عمر معلق زیادہ ہوتی ہے اور بعض نے کہا یہاں زیادہ سے مراد برکت ہونا ہے کہ کم عمر میں بہت لمبی عمر کا کام کر سکتا ہے اس لئے زیادہ سے تعبیر کیا۔

بَابُ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالتَّقَرُّبِ إِلَيْهِ (ذِكْرُ اللَّهِ كَامِلًا)

ذکر کے معنی یاد کرنا جو ”تخلص عن الغفلة والنسيان“ کا نام ہے اور وہ دو قسم پر ہے۔ ایک ذکر لسانی دوم ذکر قلبی۔ پھر ذکر قلبی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہے اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال اور اس کی نعمتوں اور نشانات قدرت میں ہمیشہ تفکر کرنا، اس کو ذکر خفی کہا جاتا ہے اور اس کا درجہ بہت اعلیٰ ہے۔ ”کما فی الحدیث خیر الذکر الخفی“
دوم اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی پر عمل کرتے وقت دل میں اللہ تعالیٰ کو یاد کرنا۔

اب ذکر میں سب سے اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ زبان سے ثناء و عطا ہو بشرطیکہ دل میں ذکر ہو دوسرا درجہ ذکر قلبی کا ہے کہ دل میں غفلت و نسیان نہ ہو بلکہ ہمیشہ توجہ الی اللہ ہو۔ پھر یہ بحث بھی ہوئی کہ ذکر جلی بہتر ہے یا ذکر خفی؟ تو بعض ذکر جلی یا زور سے ذکر کرنے کی افضلیت کے قائل ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے من ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منه
نیز اس سے غفلت و نسیان دور ہو کر قلب پر زیادہ اثر ہوتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ذکر خفی افضل ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اربعو علی انفسکم انکم لاتدعون اصم ولا غائبا

نیز ذکر بالجسر سے نائمین اور بیماروں کو تکلیف ہوگی اور دوسری عبادت میں مشغولین کو حرج واقع ہوگا۔ مزید بریں اپنے رب کا اندیشہ بھی ہے۔ بہر حال حالات دیکھ کر ہر ایک کیلئے فی نفسہ جائز ہے عوارض کی بناء پر مکروہ و غیر مکروہ ہو گا اور ہمارے بزرگوں سے دونوں طریقے منقول ہیں۔

ذکر اللہ میں مشغول زندہ ہے غیر مشغول مردہ ہے

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقْلُ الذِّي يَذْكُرُ رَبَّهُ وَالَّذِي لَا يَذْكُرُ مَقْلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ

تشریح: ذاکر اور غیر ذاکر کو زندہ اور مردہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی اس وجہ تشبیہ میں دو قول ہیں پہلا یہ ہے کہ جس طرح زندہ آدمی کا ظاہر خوشنما ہوتا ہے زندگی کے ساتھ اور وہ ہر قسم کے تصرفات کر سکتا ہے اور اس کا باطن روشن ہوتا ہے علوم و ادراک کے ساتھ۔ اسی طرح جو کر کرنے والے کا ظاہر منور ہوتا ہے طاعت کے نور کے ساتھ اور باطن میں نور معرفت سے اجالا ہوتا ہے اور غیر ذاکر کا ظاہر عاقل (بیکار) ہوتا ہے اور باطن باطل اور اندھیرا ہوتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جس طرح زندہ آدمی کے ذریعہ دوستوں کو نفع پہنچتا ہے اور دشمنوں کو نقصان اور مردہ سے کچھ نہیں ہوتا۔ اسی طرح ذاکر سے دوستوں کو فائدہ اور دشمنوں کو نقصان پہنچتا ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اسمیں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ذاکرین کو حقیقی حیات حاصل ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اولیاء اللہ لا یموتون ولكن ینتقلون من دہالی دایہ

اللہ تعالیٰ سے متعلق اچھا گمان رکھنا چاہئے

المَحَدِّثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى : أَفَّاَعْبَدُ ظَنِّي بِي الْخُ
تَشْرِيح : حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اپنے رب کے بارے جس قسم کا گمان کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اسکے ساتھ ویسا ہی معاملہ
کرے گا۔ یعنی مغفرت مانگ کر مغفرت کا گمان کرے گا تو مغفرت پائے گا اور قبولِ توبہ کا گمان کرے تو توبہ قبول کرے گا اور
جس قسم کی دعا کرے قبول کی امید کرے تو قبول کرے گا۔ اگر کسی غیر شرعی طریقہ سے دعا کرے اللہ تعالیٰ سے شفا کی امید
رکھے تو شفا ہوگی۔ باقی اس کے اختیار کرنے سے گناہ ہونا مستقل بات ہے۔

ذَكَوْثُهُ فِي مَلَا خَيْرٍ مِنْهُمْ : اس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے افضل ہیں انسان سے حالانکہ اہل السنۃ والجماعۃ اس کے
قائل نہیں تو اسکے مختلف جواب دیئے گئے۔ علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ ملائے سے صرف جماعت فرشتہ مراد نہیں بلکہ اس سے
مقررین فرشتے اور بزرگوں کی ارواح مراد ہیں یا تو یہاں کی افضلیت ایک حیثیت سے ہے وہ تقدس اور قرب خداوندی کے اعتبار
سے ہے اور انسان کی افضلیت دوسری حیثیت سے ہے کہ آدمی بہت سے موانع و عوارض و نفسانی خواہشات کے باوجود اللہ کی
عبادت کرتا ہے اور زیادہ ثواب و اجر حاصل کرتا ہے اس اعتبار سے وہ فرشتوں سے افضل ہے۔

بِحَبَابِ اسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى (اسمائے حسنی کا بیان)

اللہ تعالیٰ کے ۹۹ نام یاد کرنے کی فضیلت

المَحَدِّثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا
مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ ، وَفِي رِوَايَةٍ وَهُوَ تَرْجُمُ الْوُتُو

تَشْرِيح : سب سے پہلے جانا چاہئے کہ اسمائے خداوندی توفیق ہیں کہ شارع کی طرف سے جن پر اللہ کے نام کا اطلاق ہوا ہے۔
اسی پر اللہ کے نام کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ صرف معنی کا لحاظ کر کے عقلاً و قیاساً اطلاق نہیں کیا جاسکتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک نام کے
مرادف نام کا بھی اطلاق جائز نہیں ہے جیسا کہ اللہ پر عالم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ لیکن عاقل کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔ شافی کا
اطلاق ہوگا لیکن طیب کا اطلاق نہیں ہوگا۔ نور کا اطلاق ہوگا، ضوء کا اطلاق نہیں ہوگا۔ وغیرہا۔

پھر حدیث مذکور میں جو ننانوے نام کہا گیا اس سے حصر مراد نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ اور بہت سے اسماء ہیں جیسے رب۔
مولیٰ، فاطر، وغیرہا۔ بلکہ اس سے مراد ایسے اسماء ہیں جو لفظاً و معنی مشہور ہیں یا اس سے مراد یہ ہے کہ جو اللہ کے ان ننانوے اسماء
کا احصاء کرے گا وہ جنت میں داخل ہوگا۔ اس سے اور زیادہ نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ نیز یہ سب صفاتی نام ہیں اور اللہ کی صفت
غیر متناہی ہے۔ لہذا نام بھی غیر متناہی ہوں گے لیکن صفت کے اعتبار سے از خود اطلاق نہیں کر سکتے۔ جب تک شریعت کی
طرف سے اجازت نہ ہو کماذکرنا۔ پھر احصاء کے بارے میں اختلاف ہوا کہ اس سے کیا مراد ہے تو علامہ خطابی نے کہا کہ اس
سے مراد اچھی طرح اخلاص کے ساتھ پوری طرح شمار کرنا ہے بعض نے کہا کہ اس سے مراد ان اسماء کے متقضیٰ کے مطابق اعتماد
کرنا اور بعض نے کہا کہ ان کے مطابق عمل کرنا اور بعض نے کہا احصاء کے معنی یاد کر کے ورد کرنا۔

اللہ تعالیٰ کے ہاں اسم اعظم

الحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ بُرَيْدَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ رَجُلًا... دَعَا اللَّهَ بِاسْمِهِ الْأَعْظَمَ الَّذِي أَخْبَرَهُ بِهِ بَعْضُ حَضَرَاتٍ كِي رَأَى يَهْدِيهِ كَهْ كُوْنِيْ خَاصْ نَامِ اسْمِ اعْظَمْ نِهِيْ هِيْ بَلَكِهْ اِسْمَاءُ حَسَنِيْ مِيْنْ سَهْ جِسْ نَامِ كُوْ بَهِيْ خُلُوْصِ وَ مَحَبَّتِ دَنِيَّتِ اَوْرِ حَسَنِ اعْتِقَادِ كِهْ سَاتِهْ بَلَا لِيَا جَايْ وَهِيْ اسْمِ اعْظَمْ هِيْ۔ لِيَكِنْ جَمْهُورِ كِهْ زَرْدِيْ كُوْنِيْ خَاصْ نَامِ اسْمِ اعْظَمْ هِيْ جَسَا وَاسْطِهْ لَهْ كِرْدَعَا كِرْنَهْ سَهْ قَبُوْلِ هُوْتِيْ هِيْ۔ جِيْسَا كِهْ حَدِيْثِ مَذْكُوْرِ مِيْنْ هِيْ پُھِرَا سَكِي تَعْيِيْنِ مِيْنْ اَخْتِلَافِ هِيْ تُوْ بَعْضِ كِهْتِهِيْ هِيْنْ كِهْ مَعْيِيْنِ تُوْ هِيْ لِيَكِنْ وَهَلَّهِ كِهْ عِلْمِ مِيْنْ هِيْ لَمْ يَطْلُعْ عَلَيْهِ اَحَدُ كَلِمَةِ الْقَدْرِ اَوْرِ بَعْضِ كِهْتِهِيْ هِيْنْ كِهْ بَنَدُوْنِ كُوْ اسَا كَا عِلْمِ دِيَا گِيَا هِيْ پُھِرَا اَخْتِلَافِ هُوَا كِهْ وَهْ كُوْنَا اسْمِ هِيْ كُوْنِيْ كِهْتِهِيْ هِيْنْ كِهْ وَهَلَّهِ، الرَّحْمَنُ، الرَّحِيْمُ هِيْ اَوْرِ كِسِيْ نَهْ كِهَا كِهْ الرَّحْمَنُ الرَّحِيْمُ الْحَقُّ الْقَيُّوْمُ هِيْ اَوْرِ بَعْضِ صَرَفِ الْحَقِّ الْقَيُّوْمِ كُوْ كِهْتِهِيْ هِيْنْ اَوْرِ بَعْضِ كِهْ زَرْدِيْ كُوْنِيْ اَلْحَنَانُ، اَلْمَنَّانُ، بِدِيْعِ السَّمٰوٰتِ وَ اَلْاَرْضِ ذُو الْجَلَالِ وَ اَلْاَكْرَامِ هِيْ اَوْرِ بَعْضِ كِهْ زَرْدِيْ كُوْنِيْ اسْمِ اعْظَمِ اللّٰهِ كِهْ تَمَامِ اَسْمَاءِ حَسَنِيْ مِيْنْ مَخْفِيْ هِيْ اَوْرِ بَهْتِ سَهْ اَقْوَالِ هِيْنْ اَوْرِ هَرَا يَكِ كِي تَاْسِيْدِ مِيْنْ اَحَادِيْثِ مُوْجُوْدِ هِيْنْ۔

مَنَاسِكُ الْمَنَاسِكِ (اَفْعَالُ حَجَّ كَامِيَانِ)

لفظ مناسك کی تحقیق: مناسك جمع ہے منک کی بفتح الميم وبكسر باو و يه شك سے مصدر ميمي ہے اور شك ينك کے اصل معنی عبادت کرنا۔ پھر حج کے تمام افعال کو مناسك کہا جاتا ہے اور منک کا اطلاق ظرف زمان و مکان پر بھی ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے منک مذمغہ معنی جائے ذمہ کو بھی کہا جاتا ہے اور اسی سے نسک کہا جاتا ہے جس کے معنی ذبیحہ کے ہیں اور لفظ حج بکسر الحاء وفتحها جس کے معنی قصد و ارادہ کے ہیں اور بعض کے نزدیک بالفتح مصدر ہے اور بالکسر اسم ہے اور علامہ نووی فرماتے ہیں کہ بالکسر مصدر ہے اور اسم پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور شرع میں حج کہا جاتا ہے: القصد الى زیارة بیت اللہ الحرام علی وجہ التعظیم بافعال مخصوصة فی زمان مخصوص

اور اس کا سبب بیت اللہ ہے۔ اس لئے عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے لعدم تکرار السبب۔

حج کب فرض ہوا: حج کے وقت فرضیت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔ بعض نے کہا قبل الحجرت فرض ہوا۔ لیکن صحیح قول کے مطابق بعد ہجرت فرض ہوا۔ پھر سن میں اختلاف ہوا کوئی کہتے ہیں ۵ھ میں اور کوئی ۷ھ کوئی ۹ھ کے قائل ہیں صاحب معارف القرآن نے ابن کثیر سے نقل کیا کہ بقول جمہور حج کی فرضیت سن ۳ھ غزوہ احد کے سال آل عمران کی آیت وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ سَبْعُونَ سَبْعًا سب سے صحیح قول یہ ہے کہ ۶ھ کے آخر میں فرض ہوا۔ کیونکہ وَ آتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ

اسی سن میں نازل ہوئی، لیکن چونکہ اس وقت فتح مکہ نہیں ہوا تھا۔ اس لئے آپ ﷺ نہ جاسکے اور نہ کسی کو بھیج سکے۔ پھر جب فتح مکہ ہو گیا ۸ھ میں تو عتاب بن اسید لوگوں کو لے کر حج کو گئے اور ۹ھ میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو آپ ﷺ نے بہت سے لوگوں کے ساتھ بھیجا کہ عام اعلان کر دیں کہ آئندہ سال سے کوئی مشرک بیت اللہ کی زیارت کیلئے نہیں آسکتا اور خود نبی کریم ﷺ اس لئے تشریف نہیں لے گئے کہ اس وقت صحیح وقت پر حج نہیں ہو رہا تھا کیونکہ ایام جاہلیت میں لوگوں نے نسبی کے بنا پر تاریخ کو بگاڑ رکھا تھا۔ پھر زمانہ گھوم کر آیا تو ہر مہینہ اپنی اپنی جگہ پر آگیا تھا اور ۱۰ھ میں حج اپنے ٹھیک وقت پر ہو رہا تھا اور آپ ﷺ نے اعلان کیا اِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيَاتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ اَوْرِ آپ ﷺ اسی سال اکثر

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو لے کر روانہ ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر سے اور ایک مسئلہ مستنبط ہوا کہ حج علی الفور فرض نہیں ہے بلکہ علی التراخی فرض ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی تعداد کے بارے میں مختلف روایات ہیں بعض روایات میں ہے کہ ہجرت کے بعد تو ایک ہی حج کیا اور قبل الحجرت دو حج کئے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ قبل الحجرت حج کے عدد معلوم نہیں۔ کفار و مشرکین جب ہر سال حج کرتے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ضرور ہر سال کرتے ہوں گے اور قبل النبوت تو بیشمار حج کئے جن کی تعداد کہیں موجود نہیں۔

حج علی الفور واجب ہے؟ پھر اس میں اختلاف ہوا کہ حج علی الفور واجب ہے یا علی التراخی تو امام مالک و احمد کے نزدیک واجب علی الفور ہے اور یہی ہمارے قاضی ابو یوسف کا مذہب ہے۔ امام شافعی کے نزدیک واجب علی التراخی ہے اور یہ ہمارے امام محمد کا قول ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ قبل الموت تک فوت نہ ہوا اگر بغیر حج کئے مر جائے تو گنہگار ہوگا اور امام ابو حنیفہ سے دونوں روایتیں ہیں لیکن واجب علی الفور کی روایت زیادہ صحیح ہے کما قال الکرمی وصاحب المحيط۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں کہ حج تمام عمر کا وظیفہ ہے تو پوری زندگی حج کیلئے ظرف ہے جیسا نماز کیلئے پورا وقت ظرف ہے جو وقت چاہے پڑھے آخری وقت میں پڑھنے سے عاصی نہیں ہوگا۔ اسی طرح حج کو آخری عمر تک مؤخر کرنے سے گنہگار نہیں ہوگا۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں اس طور سے کہ حج ایک خاص وقت کے ساتھ مختص ہے اور ایک سال کے اندر موت غیر نادر ہے اور بہت قوی امکان ہے کہ آئندہ سال زندہ نہ رہے اسئے احتیاطاً فرض ہوتے ہی کر لینا ضروری ہے محمد وغیرہ کا وقت صلوة پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ نماز کا وقت قصیر ہے اس میں مرنا نادر ہے لہذا تاخیر کرنا جائز ہے ذکرہ العینی۔

افضل اعمال

لِلْحَدِيثِ الثَّانِي: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟... حَجٌّ مَبْرُورٌ تَشْرِيح: ظاہری معنی یہ ہیں کہ مقبول حج ہے اب مقبول حج کو نسا ہے اسکے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ (۱) بعض کہتے ہیں: هو الذی لا یخالطہ اثم ولا سمعة ولا ریاء (وہ حج جس میں گناہ اور ریاکاری، شہرت کا ارتکاب نہ ہو) (۲) اور نور الدین ہیشمی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نکالی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس میں اطعام الطعام اور طیب الکلام ہو وہ حج مبرور ہے اور بعض روایات میں انشاء السلام کی زیادت بھی ہے۔ (۳) ابن العربی فرماتے ہیں کہ جسکے بعد کوئی معصیت نہ ہو وہ حج مبرور ہے۔ (۴) بعض نے کہا کہ حج مبرور وہ ہے کہ حج کے بعد اس کے اخلاقی، عملی، دینی حالات پہلے سے اچھے ہو جائیں۔ (۵) علامہ طبری فرماتے ہیں کہ علامۃ کون الحج مقبول الا تیان بجمع امرکانہ وواجباتہ وسنتہ وادابہ مع اخلاص النیۃ واجتناب ماہی عنہ (۶) حسن بصری فرماتے ہیں ان یرجع زاهد فی الدنیا ما غاب فی الاخرۃ۔

نابالغ بچہ کو بھی حج کا ثواب ملتا ہے

لِلْحَدِيثِ الثَّانِي: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ... فَرَفَعَتْ إِلَيْهِ امْرَأَةٌ صَبِيغًا فَقَالَتْ: أَلَيْسَ أَحَجُّ؟ قَالَ نَعَمْ وَلَكِنَّ أَجْرَ تَشْرِيح: نابالغ بچے کے حج کی صحت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے تو علامہ نووی فرماتے ہیں کہ جمہور علماء اور امام شافعی و مالک و احمد کے نزدیک نابالغ کا حج معتبر ہے اور اس کو ثواب بھی ملے گا مگر نابالغ ہونے کے بعد اگر فرض ہو تو یہ حج کافی نہیں ہوگا۔ پھر حج فرض ادا کرنا ضروری ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک صبی کا حج معتبر نہیں۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ امام صاحب کا

مسک بھی جمہور کی مانند ہے البتہ ثواب اس کے والدین کو ملے گا۔ پھر صبی اگر عاقل ممیز ہو تو خود احرام باندھے اور محظورات احرام سے پرہیز کر لے۔ کما قال محمد اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما موبد ہے جمہور کی اور ولک اجر موبد ہے اختلاف کا کہ اجر والدین کو ملے گا اور یہ حج حجة الاسلام کیلئے کافی نہیں ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے طحاوی میں ایما غلام حج بہ اہلہ ثم بلغ فعلیہ حجة اخروی اور متدرک حاکم میں روایت ہے انہ علیہ السلام قال ایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجة الاسلام۔

دوسرے کی طرف سے حج کرنے کا مسئلہ

المحدث المصنف: وَعَنْهُ قَالَ: إِنَّ أَمْرًا أَهْمَنُ خَلْعَهُ... فِي الْحَجِّ أَذَرَهُ كَثُّ أَبِي شَيْخًا كَبِيدًا، لَا يَثْبُتُ عَلَى الرِّجْلِ الْخَلْعِ
تفسیر: امام شافعیؒ اور اکثر مشائخ کے نزدیک جس پر ایسی حالت میں حج فرض ہو کہ خود کرنے پر قادر نہیں تب بھی اس پر حج واجب ہے اس کو چاہئے کہ دوسرے سے حج کرائے یا وصیت کر کے جائے اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے لیکن امام صاحبؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ ایسے آدمی پر حج فرض نہیں ہوتا لہذا دوسرے سے کرانا یا وصیت کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ وغیرہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ عدم استطاعت کی حالت میں فرض ہونے کا ذکر ہے تب بھی آپ ﷺ نے اس کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا سے اسی طرح حدیث جبرائیل میں ہے: وَتَحَجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔ تو استطاعت کو شرط قرار دیا گیا ہے فرضیت حج کیلئے لہذا عاجز بنفسہ پر حج فرض نہیں ہے۔ شوافع وغیرہ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ میرے والد پر حالت استطاعت میں جو حج فرض ہوا تھا وہ انہوں نے نہیں کیا اور اب ایسی حالت ہو گئی کہ عاجز ہو گئے سواری پر بیٹھ نہیں سکتے کیا ان کی طرف سے اب میں ادا کر سکتی ہوں؟ تو آپ ﷺ نے اجازت دی۔ لہذا قبل العجز فرض ہوا اس کا کرنا امام صاحبؒ کے نزدیک بھی ضروری ہے یا بعد العجز صاحب نصاب ہو تو بطور نفل ادا کرنے کی اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے اجازت دی اور آپ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ ضرور ادا کرنا پڑے گا۔ لہذا فرضیت ثابت نہیں ہوئی۔

مواقیت حج کا حکم

المحدث المصنف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: وَقَفْتُ... لَمَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ الْخَلْعِ
تفسیر: خواہ حج و عمرہ کا ارادہ ہو یا کسی غرض سے جائے۔ بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا آفاقی کیلئے مطلقاً ناجائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے لیکن اہل ظواہر اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف حج و عمرہ کے ارادہ سے داخل ہونے والوں کیلئے احرام ضروری ہے۔ اگر دوسری کسی غرض سے جائے تو احرام ضروری نہیں اور یہی امام مالک سے بھی ایک روایت ہے۔ شوافع نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی کہ اس میں لَمَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ کا ذکر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جس کا یہ ارادہ نہ ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے حرم میں داخل ہوئے کیونکہ اس وقت حج و عمرہ کا ارادہ نہ تھا۔ بلکہ فتح مکہ کا ارادہ تھا۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں اسی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری حدیث سے جو مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لَا يَجَازُ أَحَدُ الْمِيقَاتِ إِلَّا مُحْرَمًا۔

دوسری بات یہ ہے کہ احرام کا اصل مقصد اس بقعہ مبارکہ کی تعظیم و تکریم ہے اور یہ ہر ایک کیلئے عام ہے خواہ حج و عمرہ کا ارادہ ہو یا دوسرا کوئی مقصد ہو۔ شوافع کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا اور یہ ویسے ہی دلیل نہیں بن سکتا چہ جائیکہ ہم منطوق سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں مفہوم مخالف بطریق اولیٰ قابل استدلال نہیں ہو سکتا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بغیر احرام اس وقت صرف آپ ﷺ کیلئے خاص تھا یہ عام اوقات کے لئے نہیں تھا۔ چنانچہ آپ ﷺ خود فرماتے ہیں لا یحل لاحد قبلی ولا یحل لاحد بعدی واما حلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراما الی یوم القیامۃ۔ لہذا اس سے عموم اوقات میں بغیر احرام دخول پر استدلال کرنا درست نہیں۔

آنحضرت ﷺ کے حج اور عمرہ کی تعداد

المحدث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: اعْتَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعَ عُمَرٍ كُلُّهُنَّ فِي ذِي الْقَعْدَةِ... الخ

تشریح: نبی کریم ﷺ کے عمرے کتنے تھے؟ اس کے بارے میں صحابہ کرام کے اقوال مختلف نظر آتے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے چار عمرے کئے۔ اول ۶ھ میں صلح حدیبیہ کا عمرہ مگر کفار کے روک دینے کی وجہ سے واپس تشریف لے گئے تو اگرچہ عمرہ نہیں کیا لیکن نیت وارادہ کی وجہ سے اسکو بھی شمار کر لیا۔ دوسرا عمرہ القضاء جو ۷ھ میں ماہ ذیقعدہ میں کیا۔ تیسرا عمرہ جعرانہ جو ۸ھ میں مقام جعرانہ سے کیا۔ چوتھا ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں دو تین کا ذکر ہے۔ حضرت براء رضی اللہ عنہ کی روایت میں دو کا ذکر ہے۔ تو وجہ تطبیق یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر عمرہ جعرانہ مخفی تھا۔ کیونکہ وہ ایک سفر سے واپسی پر ہوا تھا۔ اسلئے ہر ایک پر ظاہر نہ ہوا۔ بنا بریں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کا ذکر نہیں کیا اور حضرت براء رضی اللہ عنہ چونکہ ذیقعدہ والے عمرے کو بیان کر رہے ہیں اور حج کے ساتھ جو عمرہ کیا وہ چونکہ ذی الحجہ میں تھا اس کو شمار نہیں کیا اور صلح حدیبیہ والا عمرہ چونکہ نہیں کر سکے اس لئے اس کو بھی شمار نہیں کیا۔ لہذا ہر ایک اپنی جگہ صحیح ہے کوئی اختلاف نہیں۔ اور چونکہ حنین کی طرف آپ ﷺ شوال میں روانہ ہوئے تھے پھر مقام جعرانہ میں آکر ذیقعدہ کے اندر عمرہ کا احرام باندھا۔ تو روانگی کے اعتبار سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے شوال میں عمرہ جعرانہ کا ذکر کیا اور احرام چونکہ ذیقعدہ میں ہوا اس اعتبار سے بقیہ حضرات نے ذیقعدہ کا ذکر کیا۔ لہذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

حج و عمرہ ساتھ کرنے سے فقرہ خانہ اور گناہ ختم ہوتے ہیں

المحدث الشریف: عَنْ أَنَسٍ مَسْئُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَابِغُوا ابْنَيْنِ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ الخ

تشریح: عمرے کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ سنت ہے یا واجب یا فرض؟ تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک واجب ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے قول اس میں مختلف ہیں صاحب بدائع نے وجوب کے قول کو اختیار کیا اور علامہ ابن الہمامؒ نے سنت کے قول کو اختیار کیا۔ اور امام محمدؒ کے قول سے یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے اور صاحب در مختار نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور یہ مالکیہ کا مشہور قول ہے۔ امام شافعیؒ و احمدؒ نے آیت قرآنی وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ سے استدلال کیا کہ یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کو مستلزم ہے دوسری دفعہ قرلیل دارقطنی میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے اور کامل بن عدی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: انه عليه السلام قال الحج والعمرة فريضتان واجبتان۔

حنفیہ مالکیہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے سنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن العمرۃ واجبة ہی قال لا وان تعمّر افضل، ہواۃ الترمذی۔ اگرچہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاة ہے جس کو دارقطنی نے ضعیف قرار دیا ہے۔ مگر امام ترمذی اس حدیث کو صحیح حسن قرار دے رہے ہیں۔ اسی طرح ابن ہمام نے کہا کہ حجاج کی حدیث حسن سے کمتر نہیں ہے اور اسی حدیث کو حضرت ابو ہریرہ و ابن عمر اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ بھی روایت کرتے ہیں (دارقطنی) نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں: الحج فريضة والعمرۃ تطوع۔ ہواۃ ابن شیبہ

ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ عمرہ واجب نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔ شوافع نے جس آیت سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں پورے کرنے کا ذکر ہے۔ ابتداءً وجوب کا ذکر نہیں ہے یا اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر شروع کر دو تو وہ لازم ہو جاتا ہے اتمام کرنا ضروری ہے اور دونوں حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ پہلی موقوف علی ابن عباس ص ہے اور دوسری میں ابن لعیہ جمع دیکھا جائے، راوی ضعیف ہے لہذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

بَابُ الْحُرَامِ وَالْقَلْبِ (حرام باندھنے اور تکبیر کہنے کا بیان)

احرام باندھنے سے قبل خوشبو لگانے کا مسئلہ

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كُنْتُ أَطِيبُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِإِحْرَامِهِ وَقَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ الْحَ شَرِيح: احرام سے پہلے اگر خوشبو لگائے تو امام مالک و محمدؐ کے نزدیک احرام کے وقت اس کو اچھی طرح صاف کرے کہ اثر بالکل باقی نہ رہے۔ اگر اثر باقی رہ جائے تو یہ مکروہ ہوگا۔ یہی امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اثر باقی رہنے میں کوئی حرج نہیں اور امام شافعیؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔ کما قال العینی فریق اول نے یعلیٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا کہ: اُنّی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل متضمخ بطیب فقال اما الطیب الذی یک فاعسله ثلاث مرّات، متفق علیہ۔

فریق ثانی کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں ہے کہ: کنت اطیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا حرامہ قبل ان یحرم بطیب فیہ مسک کافی انظر الی و بیص الطیب فی مفاریق النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو محرم اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ احرام کے بعد خوشبو کا اثر باقی رہا اور بہت سی حدیثیں ہیں جو بقاء اثر الطیب پر دلالت کرتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ممنوعات احرام تو بعد الاحرام خوشبو لگانا ہے خوشبو کا اثر باقی رہنا نہیں ہے، انہوں نے جو یعلیٰ کی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خوشبو زعفرانی رنگ کی تھی جیسا کہ بعض روایات میں ہے جو مردوں کے لئے جائز نہیں۔ اس لئے غسل کا حکم دیا یا یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے منسوخ ہے۔

تلبید کے کلمات

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو... رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُهْلُ مُلْتَبِدًا... لَا يَزِيْدُ عَلَى هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ شَرِيح: تلبید کے معنی گوند جیسی چیز بال میں لپیٹ دینا تاکہ بال سر کے ساتھ چپک جائیں اور پراگندہ نہ ہوں اور گرد و غبار اندر نہ جائے۔ تو محرم کیلئے ایسا کرنا جائز ہے امام شافعیؒ کے نزدیک لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بحالت احرام جائز نہیں امام شافعیؒ

نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے استدلال کیا۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے سر ڈھانکنا ہو جاتا ہے جو ناجائز ہے اور خوشبودار چیز سے ہو تو دو دم دینا لازم ہے ورنہ ایک حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد تلبید لغوی ہے کہ بالوں کو ایسا مجتمع کر کے رکھنا کہ متفرق نہ ہوں کوئی چیز لگا کر چپکانا مراد نہیں تاکہ عام کلیات کے منافی نہ ہو۔ پھر احرام کی حقیقت احناف کے نزدیک صرف نیت قلب نہیں بلکہ اس کے ساتھ قول ہونا چاہئے تلبیہ کی شکل میں یا فعل ہونا چاہئے سوق ہدی کی شکل میں قرآن و تمتع کی حالت میں اور تلبیہ کا حنیفہ جو مسنون ہے وہ صرف اتنا کہ لبیک اللہم لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملك لا شریک لک۔

ان چاروں مقامات پر وقف کرنا مسنون ہے اور احناف کے نزدیک ہر ذکر سے ادا ہو جاتا ہے۔ جو مشعر للتعظیم ہوا اگرچہ مذکورہ دعائیں مسنون ہے۔ پھر بحث ہوئی کہ مذکورہ کلمات سے زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زیادہ کرنا مکروہ ہے اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، احمد رحمۃ اللہ علیہ، محمد رحمۃ اللہ علیہ و مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زیادہ کرنا جائز ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

فریق اول حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ لَا تَزِيدُ عَلَى هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں ابو داؤد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تلبیہ پڑھتے تھے اور لوگ زائد الفاظ کہتے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ نہیں فرماتے تھے اور مسلم میں خود ابن عمر رضی اللہ عنہما سے زائد کلمات سعدیک والخیبید یک وغیرہ ثابت ہیں۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ، انس رضی اللہ عنہ، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ کلمات ثابت ہیں انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے ان کلمات پر استغناء ثابت ہو ازلہ کی نفی نہیں ثابت ہوئی یعنی کم کی نفی ہے زائد کی نہیں۔

الْحَدِيثُ الْبَرَرُ: عَنْ ابْنِ عُمرَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَدْخَلَ رَجُلُهُ فِي الْغَزْوِ، وَاسْتَوَتْ بِهِ نَاقَتُهُ قَائِمَةً، أَهْلًا مِنْ مَسْجِدِي الْحَلِيقَةِ

تشریح: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے موضع احرام و تلبیہ کے بارے روایات مختلف ہیں۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مقام بیداء میں احرام باندھا کمافی الترمذی اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد ذی الحلیفہ سے باندھا (کمافی مسلم) اور انس رضی اللہ عنہ و ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت میں ہے کہ مسجد سے خارج ہونے کے بعد سواری پر سوار ہو کر احرام باندھا اور ابو داؤد و حاکم کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ احرام کی دو رکعت پڑھ کر مصلیٰ ہی میں احرام باندھا۔ اب مختلف روایات کے پیش نظر فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ سب صورتیں جائز ہیں اور افضلیت میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ و عطاء رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقام بیداء سے احرام باندھنا افضل ہے کمافی روایت جابر رضی اللہ عنہ اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ و بعض حجازیین کی رائے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، مالک رحمۃ اللہ علیہ و احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز کے بعد مصلیٰ ہی میں احرام باندھنا افضل ہے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول ہے (کمافی روایہ ابن عباس رضی اللہ عنہ) اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت اس بارے میں زیادہ واضح ہے کیونکہ وہ ہر جگہ میں احرام کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں وَ اِيْمُ اللّٰهُ لَقَدْ اَوْجِبَ فِي مَصْلَاةٍ اَوْ جِبَ حِينَ اسْتَقَلَّتْ بِهِ نَاقَتُهُ وَ اَهْلًا حِينَ عَلَا عَلَى شَرَفِ الْبَيْدَاءِ

اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے سب سے پہلے احرام کا ایجاب کیا مصلیٰ میں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ روایات کا اختلاف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامع و علم کے اختلاف کی بناء پر ہے جس نے جہاں سناسی کو بیان کیا۔ جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اپنے اپنے سامع کے اعتبار سے ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما اس مسئلہ میں سب سے اعلم ہیں کہ وہ تینوں مقامات کے تلبیہ کا ذکر کر رہے ہیں اور وہ مثبت زیادہ ہیں لہذا یہی زیادہ اولیٰ ہوگا۔

دوسرے کی طرف سے حج کرنا

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ... حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ عَنْ شَيْءٍ مَعَهُ تَشْرِيح: اگر کسی نے حج نہیں کیا وہ دوسرے کی طرف سے حج کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ و اوزاعیؒ و اسحاقؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک جائز ہے یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے البتہ احناف کے نزدیک خلاف اولیٰ ہے۔ فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ پہلے اپنے حج کرنے کا حکم دیا پھر دوسرے کا۔ فریق ثانی کی دلیل اَمْرًا كَخُفَعَةٍ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے اسکو حجاجی عن ابیک فرمایا اور یہ نہیں پوچھا کہ تو نے اپنا حج کر لیا یا نہیں؟ معلوم ہو امطہا حج عن الغیر جائز ہے۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہما کی دوسری روایت ہے صحیحین میں کہ ایک آدمی نے اپنی بہن کی طرف سے حج کرنے کے لئے عرض کیا تو آپ ﷺ نے دین کے ساتھ تشبیہ دے کر ادا کرنے کی اجازت دی اور یہ سوال نہیں کیا کہ تو نے اپنا حج کیا یا نہیں؟ اسی طرح ترمذی میں ہے کہ ابو رزین عقیلی نے حضور ﷺ کی خدمت میں آکر فرمایا کہ اِن ابی شیخ کبیر لا یستطیع الحج ولا العمرة ولا الظعن قال: حج عن ابیک واعتمر

یہاں بھی اس کے اپنے حج کرنے کے بارے میں کوئی سوال نہیں تو معلوم ہوا کہ اپنا حج کرنے ینہ کرے۔ دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز ہے۔ شوافع نے شبرمہ والی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام طحاویؒ نے اس کو معلول کہا اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا رفع خطا ہے اور اگر صحیح مان لیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث خلاف اولیٰ پر محمول ہے اور ہماری احادیث نفس جواز بتا رہی ہیں۔ لہذا دونوں قسم کی حدیثوں میں تطبیق ہوگئی۔

آنحضرت ﷺ کا حج

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوُدَّاعِ بِالْعَمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ الخ تَشْرِيح: حج کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) حج افراد (۲) حج تمتع (۳) حج قرآن۔ حج افراد کہا جاتا ہے کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھا جائے یا صرف عمرہ کا۔ حج تمتع کہا جاتا ہے کہ اشہر حج میں اولاً عمرہ کا احرام باندھے پھر اسی سال حج کا احرام باندھے یعنی دو احرام سے حج اور عمرہ کیا جائے۔ اشہر حج میں پھر اسکی دو قسمیں ہیں۔ پہلی یہ کہ ساتھ سوق ہدی نہ ہو اور دوسری قسم جس میں سوق ہدی ہو۔ پہلی قسم میں عمرے کے بعد حلال ہو جاتا ہے پھر دوبارہ حج کیلئے احرام باندھنا پڑتا ہے۔ بعض کے نزدیک حلال ہونا واجب ہے اور بعض کے نزدیک واجب نہیں اور دوسری قسم میں افعال عمرہ کے بعد تمتع حلال نہیں ہوتا ہے اور اسی احرام پر حج کرے گا اور حج قرآن کہا جاتا ہے کہ میقات سے حج اور عمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھا جائے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ سب صورتیں جائز ہیں۔ البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

ائمہ کا اختلاف: چنانچہ امام شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد پھر تمتع پھر قرآن اور امام احمدؒ کے نزدیک بغیر ہوق ہدی تمتع سب سے افضل ہے۔ پھر افراد پھر قرآن۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد اور یہی سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مذہب ہے اور ائمہ کے اختلاف کا منشاء روایات کا اختلاف ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کس قسم کا حج کیا تھا؟ تو بعض سے افراد معلوم ہوتا ہے اور بعض سے قرآن اور بعض سے تمتع۔ ان مختلف روایات کے بعد ائمہ اربعہ کی نظر اور ان کے مدارک میں اختلاف ہو گیا۔

دلائل: چنانچہ امام مالک و شافعی رحمہما اللہ یہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ مفرد تھے لہذا افراد افضل ہو گا اور دلیل میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پیش کرتے ہیں: انہ علیہ السلام اہل بالحج مفرداً، رواہ مسلم۔

اسی طرف حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ: انہ علیہ السلام افراد بالحج اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ تمتع تھے اس لئے تمتع افضل ہو گا اور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے کہ تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و تمتعنا معہ، رواہ مسلم۔

دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے کہ تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع بالحج زواہ البخاری و مسلم لیکن امام احمدؒ سے صحیح روایت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ قارن تھے۔ لیکن آپ ﷺ نے تمتع بغیر سوق ہدی کرنے کی تمنا کی تھی اور نہ کرنے کا عذر پیش کیا۔ چنانچہ بخاری و مسلم کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: استقبلت من امری ما استبد برتہ لما سقت الہدی ولا هلت

لہذا یہ تمتع افضل ہو گا اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ قارن تھے لہذا یہی افضل ہو گا اور اس کے لئے امام صاحبؒ کے پاس بہت سی روایتیں ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں کہ پہلے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی میں کہ حجة بعد ماہا جرمہا عمرہ

دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری میں جس میں یہ لفظ ہیں ثم اہل بحجة وعمرہ تیسری دلیل اسی انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں انہ قال سمعت اذنا ی انہ صلی علیہ وسلم یلبی بحجة وعمرہ۔ چوتھی دلیل بخاری شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب مدینہ منورہ سے حجة الوداع کے لئے چلے اور وادی العقیق میں پہنچے تو اللہ کی طرف سے حضرت جبرائیل امین علیہ السلام تشریف لائے اور فرمایا صل فی هذا الوادی المبارک وقل عمرہ فی حجة

تو گویا وحی الہی کے ذریعہ سے آپ ﷺ کو قرآن کی تلقین کی گئی آپ ﷺ تو اس کے خلاف نہیں کر سکتے تھے لہذا ضرور آپ ﷺ قارن ہوں گے علاوہ ازیں حافظ زبیلیؒ نے نصب الراہیہ میں تقریباً پائیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت نقل کی ہے کہ آپ ﷺ قارن تھے بنا بریں یہی صورت افضل ہوگی۔ نیز قرآن میں مشقت زیادہ ہے اور شریعت کا اصول ہے۔

اجور کم علی حسب نصبکم اس بناء پر بھی قرآن افضل ہونا چاہئے۔

جواب: امام احمدؒ نے تمتع والی حدیثوں سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں تمتع سے لغوی معنی مراد ہیں کہ عمرہ

کے ساتھ حج کو ملا کر ایک ہی احرام سے کر کے فائدہ حاصل کیا۔ (کما قال الطیبی)۔ شیخ ابن ہمام نے یہ جواب دیا کہ قرآن مجید اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اصطلاح میں لفظ تمتع قرآن کو بھی شامل ہے اور یہی مراد لینا اولیٰ ہے۔ تاکہ قرآن والی روایات کے ساتھ تعارض نہ ہو اور حضور ﷺ نے تمتع بغیر سوق ہدیٰ کی جو تمنا کی تھی جس سے امام احمد نے اس کی افضلیت پر استدلال کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایام جاہلیت کا عقیدہ تھا کہ ایک ہی سفر میں دو احرام سے درمیان میں حلال ہو کر حج و عمرہ کرنا جائز نہیں۔ اس عقیدہ کو باطل کرنے کے لئے تمنا کی تھی اس سے اس کی افضلیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

امام شافعی و مالک نے حضور ﷺ کی افراد والی احادیث سے جو استدلال کیا ان کے بہت سے جوابات دیئے گئے۔ (۱) وہاں افراد کے معنی ایک ہی احرام سے حج و عمرہ ادا کرنا ہے جس کو قرآن کہا جاتا ہے۔ (کما قال الشاہ انور)۔ (۲) کہ افراد بائج کے معنی یہ ہیں کہ حضور ﷺ نے حج افراد کو مشروع قرار دیا یہ مراد نہیں ہے کہ آپ ﷺ مفرد تھے۔ (۳) افراد بائج کے معنی یہ ہیں کہ حج کی فرضیت کے بعد آپ ﷺ نے صرف ایک حج کیا بخلاف عمرہ کے کہ آپ ﷺ نے چار مرتبہ کیا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب حضور ﷺ کا قارن ہونا بہت سی روایات سے ثابت ہو گیا تو افراد والی روایت کا جواب دینا ضروری نہیں ہے اسلئے کہ قرآن کے روایت مثبت زیادت ہیں۔ داؤد کے روایت نانی ہیں اور مثبت کی روایت نانی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہیں۔

بَابُ نَصَةِ حَجَّةِ الْوَدَاعِ (حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان)

واقعه حجة الوداع

المحدث الشافعی: عَنْ جَابِرٍ لَسْنَا نَوِي إِلَّا الْحَجَّ

تشریح: اس عبارت کی توجیہ میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں بعض حضرات نے کہا کہ خروج کا اصل مقصد حج تھا اور جنہوں نے عمرہ کیا یہ حج کے تابع تھا لہذا جن روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وغیرہ کے معتمر ہونے کا ذکر ہے ان سے تعارض نہیں ہوگا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل جاہلیت حج کے مہینوں میں عمرے کو ناجائز قرار دیتے تھے اسی اعتقاد کے طور پر یہاں فرما رہے ہیں۔ حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے صرف حج کا احرام باندھا تھا۔ اس لئے یہ فرما رہے ہیں کہ ہم اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں جانتے تھے ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اشہر الحج میں حج کے احرام و تنبیہ کے بعد حج کو فسخ کر کے عمرہ بنا لیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جب ہم مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو حضور ﷺ نے فسخ الحج الی العمرۃ کا حکم دیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ جس کو ہم حج سمجھ رہے تھے اب وہ حج باقی نہیں رہا۔ بلکہ عمرہ ہو گیا۔

فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ: طواف کی یہ دونوں رکعتوں کے بارے میں اختلاف ہوا کہ آیا یہ سنت ہیں یا واجب؟ تو امام شافعی و مالک و احمد کے نزدیک یہ سنت ہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہیں اور یہی امام مالک کا ایک قول ہے۔ امام شافعی وغیرہ نے اس اعرابی کی حدیث سے استدلال کیا جس میں آپ ﷺ نے یہ فرمایا تھا کہ لا الا ان تطوع کے نماز پنجگانہ کے علاوہ سب نمازوں کو تطوع قرار دیا لہذا طواف کی دونوں رکعتیں بھی تطوع میں شامل ہوں گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر یہ واجب ہوتیں تو ان

کے چھوڑنے سے دم لازم آتا جیسا کہ دوسرے واجبات ترک کرنے سے آتا ہے۔ جب دم لازم نہیں آتا تو معلوم ہوا واجب نہیں امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے ان دو رکعتوں کو پڑھنے کے بعد یہ آیت تلاوت فرمائی: **وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِهِمْ هُنَا مَوَاقِدَ ۚ** تو یہاں امر کا صیغہ آیا ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے لہذا یہ واجب ہوں گی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں حضور ﷺ کا ارشاد مذکور ہے: **وَلِيَصْلِي الطَّائِفُ لِكُلِّ اسبوعٍ، كعتين** یہ امر بھی وجوب کے لئے ہے۔

شوافع نے حدیث اعرابی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں فرائض اعتقادی کی نفی ہے اور رستگان طواف کو ہم تو فرض نہیں کہتے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ دم ایسا واجب ترک کرنے سے واجب ہوتا ہے جو بالکل فوت ہو جائے اور ان دو رکعتوں کا فوت ہونا موت کے قبل تک متحقق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس میں اختیار ہے جس وقت جس مکان میں چاہے پڑھ لے اس لئے فی الحال دم واجب نہیں ہوتا ہے۔

فَبَدَأَ بِالصَّفَا: قرآن کریم میں ہے **إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ آيَاتٌ فِي سَفَرٍ لِّمَن ذَكَرَهُمَا** اگرچہ داؤ مطلق جمع کیلئے آیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ جس سے بھی شروع کیا جائے سعی ادا ہو جائے گی۔ لیکن امر شرعی میں ترتیب ذکر کی کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ اور نسائی شریف کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے امر فرمایا: **أَبْدَأُ بِالصَّفَا**

اسی لئے تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ صفائے شروع کرنا ضروری و شرط ہے۔ (کما قال النودى والعينى)۔ پھر سعی بین الصفا والمروة کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہوا۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ رکن ہے۔ یہی امام مالکؒ و احمدؒ کی صحیح روایت ہے۔ لہذا اس کے ترک کرنے سے حج ادا نہیں ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک یہ واجب ہے یہی سفیان ثوریؒ کا قول ہے اور امام مالکؒ سے ایک روایت ہے۔ امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ و عائشہؓ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **اسعوا فان الله كتب عليكم السعي**، رواه احمد

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: **فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا** تو ظاہری آیت سے صرف اباحت معلوم ہوتی ہے۔

لیکن دلیل اجماع سے اباحت کو چھوڑ کر واجب قرار دیا دوسری بات یہ ہے کہ فرضیت کیلئے دلیل قطعی کی ضرورت ہوتی ہے اور سعی کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔ لہذا یہ فرض نہیں ہو سکتا انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو متکلم فیہ حدیث ہے پھر یہ خبر واحد ہے جس سے فرضیت ثابت کرنا مشکل ہے۔

وَحَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِيَوْمِي الْحَجِّ مَرَّتَيْنِ: چونکہ ایام جاہلیت میں یہ بطل عقیدہ تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں۔ بلکہ فجر الفجر میں سے ہے اس کو باطل کرنے کے لئے آپ ﷺ نے یہ فرمایا اور حج کو فتح کر کے عمرہ کرنے کا حکم دیا اب اس میں بحث ہوئی کہ فتح الحج الی العرة صرف اسی سال کے ساتھ خاص تھا یا ہمیشہ کیلئے جائز ہے؟ تو امام احمدؒ و اہل ظواہر کے نزدیک ہمیشہ کے لئے جائز ہے۔ لہذا حج کا احرام باندھ کر جائے تو اگر وہ چاہے تو اس احرام کو بدل کر عمرہ کا کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک فتح الحج الی العرة صرف حجۃ الوداع کے سال کے ساتھ خاص تھا۔ ہمیشہ کے لئے نہیں تھا۔ لہذا اب کوئی ایسا

نہیں کر سکتا ہے۔ یہی جمہور سلف و خلف کی رائے ہے۔ امام احمدؒ و اہل ظاہر دلیل پیش کرتے ہیں۔ حدیث مذکور سے کہ سراقہ ابن مالک کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا لَبْلُ لَا يَدِيْ اَيُّدِي (واہ مسلم)

امام ابو حنیفہؒ مالک و شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو ذرؓ کی حدیث ہے: کانت المصحة ای الفسخ فی الحج لاصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصة

ایسی ہی حضرت ابو ذرؓ سے دوسری روایت ہے: انه قال لم يكن لاحد بعدنا ان يصير حجته عمرة انما كانت مخصصة لنا اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم، رواه ابو داؤد والنسائي۔

دوسری دلیل ابو داؤد میں حضرت عثمانؓ کی روایت ہے: انه سئل عن مصحة الحج فقال كانت لنا ليست لكم۔ تیسری دلیل حارث بن ہلال کی حدیث ہے: قلت يا رسول الله اهدت فسخ الحج الى العمرة لنا خاصة أم للناس عامة فقال بل لنا خاصة۔

ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ فسخ الحج الى العمرة صرف حجة الوداع کے سال جو صحابہ کرامؓ حاضر تھے ان کے ساتھ خاص تھا اور اہل جاہلیت کے اس فاسد عقیدہ کہ اشہر الحج میں عمرہ انحر الفجور ہے کو باطل کرنے کیلئے تھا آنے والے لوگوں کے لئے یہ حکم نہیں تھا۔ امام احمدؒ وغیرہ نے سراقہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اشہر الحج میں عمرہ کرنا قیامت تک کیلئے جائز کرنا مقصد تھا اور اس سے جاہلیت کے اس فاسد عقیدہ کو باطل کرنا مقصود تھا کہ وہ لوگ اشہر حج میں عمرہ کرنے والوں کو بڑا گنہگار سمجھتے تھے۔ اس سے فسخ الحج الى العمرة مراد نہیں ہے۔ چنانچہ خود سراقہ بن مالک کی روایت میں صراحہ موجود ہے کہ سوال صرف عمرہ کے متعلق ہے فسخ الحج کے متعلق نہیں تھا جیسا کہ کتاب الآثار ل محمد میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ: سئل سرقة بن مالك يا رسول الله اخبرنا عن عمرتنا هذه العامنا هذا ام لا بد فقل للابد۔

تو یہاں فسخ حج کا ذکر ہی نہیں۔ بنا بریں اس سے فسخ الحج الى العمرة پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

حَتَّىٰ آتَى الْمَرْدَلْفَةَ فَصَلَّىٰ بِهَا الْمُغْرِبَ وَالْعِشَاءَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ: حج میں دو مقامات پر جمع بین الصلواتین حقیقتہً کیا جاتا ہے اور یہ مناسک حج میں سے ہے اور اس کا مقصد یہ ہے تاکہ وقوف وغیرہ کیلئے وقت مل جائے اور یہ بتلانا ہے کہ اس دن وقوف وغیرہ نماز سے بھی افضل ہے۔ پہلا جمع عرفہ میں ظہر و عصر کے درمیان جمع تقدیم ہوتا ہے کہ عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے اور یہی اس کا وقت ہے عصر کے وقت پڑھنے میں عصر صحیح نہیں ہوگی۔ دوسرا جمع مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کے درمیان جمع تاخیر ہوگا کہ مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے۔ پھر ان میں ہر جمع کیلئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ شرائط ہیں۔ چنانچہ جمع عصرین کیلئے تین شرائط ہیں۔ (۱) الاحرام (۲) کونہ فی العرفات (۳) الامام اور جمع عشاءین کیلئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) الاحرام (۲) کونہ فی المزدلفہ اور اس میں امام کا ہونا شرط نہیں ہے۔ پھر عصرین کا جمع ایک اذان اور دو اقامت سے ہو گا بالافتاق۔ اور عشاءین کے جمع کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک دو اذان اور دو اقامت سے ہو گا اور امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک ایک اذان اور دو اقامت سے ہو گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک اذان اور ایک اقامت سے ہو گا۔

امام مالکؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن مسعودؓ کے فعل سے جو بخاری اور مسند احمد میں موجود ہے: فلما اتى جمعا اذن

واقام فصلی المغرب ثلاثاً ثم تعشی ثم اذن واقام فصلی العشاء کعتین۔

امام شافعیؒ و احمدؒ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث سے کہ فصلی المغرب والعشاء باذان واحد واقامتین، ہواہ مسلم

احناف کی دلیل: اشعث ابن ابی الششاءؓ کی حدیث ہے اقبلت مع ابن عمر من عرفات الى المزدلفة فامر انساناً فاذن واقام فصلی بنا المغرب ثم التفت الینا فقال الصلوة فصلی بنا العشاء کعتین فقیل له فی ذلک فقال: صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہکذا۔ ہواہ ابوداؤد۔

دوسری دلیل صحیح مسلم میں سعید بن جبیرؓ سے روایت ہے: قال افضنا مع ابن عمر فلما بلغنا جمعاً صلی بنا المغرب ثلاثاً والعشاء کعتین باقامة واحدة فلما انصرف قال: ہکذا صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا المكان۔ تیسری دلیل طبرانی میں حضرت ابویوب انصاریؓ سے روایت ہے: انه علیہ السلام جمع بین المغرب والعشاء باقامة واحدة۔

ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ جمع عشاءین میں ایک اذان اور ایک اقامت ہوگی۔ نیز تفقہ کے اعتبار سے بھی جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں فرق ظاہر ہوتا ہے کہ عرفات میں عصر اپنے وقت سے مقدم ہوگی اس لئے اس میں مزید اعلان کی ضرورت ہے بنا بریں دوسری اقامت دی جائے گی اور مزدلفہ میں عشاء کی نماز اپنے وقت پر ہوگی۔ اس لئے مزید اعلان کی ضرورت نہیں بنا بریں دوسری اقامت نہیں دی جائے گی۔

امام مالکؒ نے ابن مسعودؓ کے فعل سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مرفوع احادیث کے مقابلہ میں فعل صحابی قابل حجت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ و احمدؒ نے حدیث جابرؓ سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ مغرب پڑھ کر بعض کاموں میں مصروف ہو گئے تھے جس کی وجہ سے مغرب اور عشاء کے درمیان کافی فصل ہو گیا تھا۔ اس لئے عشاء کے واسطے مستقل اقامت دی گئی اور یہ ہمارے نزدیک بھی صحیح ہے۔

ثم رکب القصویٰ فرماها بسبع حصیات: رمی جماراً کباً افضل ہے یا ماثیاً؟ اس میں اختلاف ہے فتویٰ قاضی خان میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تمام رمی جماراً کباً افضل ہے۔ اس لئے کہ جابرؓ کی حدیث مذکور میں موجود ہے کہ آپ ﷺ نے راکباً رمی کی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ جس رمی کے بعد رمی ہے وہاں ماثیاً افضل ہے۔ اس لئے کہ رمی کے درمیان دعا کرنا مستحب ہے اور دعا و اقفاً علی الارض اقرب الی الاستحابة ہے۔ نیز عام لوگ اس وقت حالت مشی میں ہوتے ہیں اس لئے راکباً رمی کرنے میں لوگوں کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہے اس لئے ماثیاً افضل ہے اور جس رمی کے بعد اور کوئی رمی نہیں ہے یعنی آخری رمی ہے تو اس میں راکباً افضل ہے اس لئے کہ اس کے بعد دعا نہیں ہے۔ فوراً روانہ ہونا ہے اس لئے رکوب کی صورت میں روانگی میں آسانی ہوگی۔ نیز اس وقت سب لوگ حالت رکوب میں ہوتے ہیں کسی کو تکلیف نہیں ہوگی۔ حضرت جابرؓ کی حدیث جس میں حضور ﷺ کے رکوب کا ذکر ہے وہ دوسرے مقصد کے لئے تھا کہ صحابہ کرامؓ کو مناسک حج دکھلا کر تعلیم دینا مقصود تھی اور وہ رکوب کی صورت میں آسان ہو گا متاخرین احناف نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

فَصَلَّى بِمَكَّةَ الظُّهْرَ: یومِ غر میں حضور ﷺ نے ظہر کی نماز کہاں پڑھی؟ اس بارے میں روایت مختلف ہیں چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی میں ظہر کی نماز پڑھی کمافی البخاری و مسلم اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں ظہر کی نماز پڑھی تو اب اس تعارض کو دور کرنے کیلئے بعض حضرات نے ترجیح کی صورت اختیار کی۔ جیسا کہ علامہ ابن حزمؒ اور جمہور علماء نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے راجح قرار دیا ہے اسلئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بھی اسکی تائید کرتی ہیں اور شوافع حضرات دونوں میں جمع کر لیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مکہ میں بحیثیت مفترض نماز پڑھائی اور پھر مٹی میں دوسری دفعہ نماز پڑھائی لیکن وہ بحیثیت تغفل کے تھے اور شوافع کے نزدیک اقتداء المفترض خلف المتغفل جائز ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ محدثین کرام نے جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو راجح قرار دے دیا تو پھر ان کا استدلال واضح نہیں ہے۔ پھر اگر ہم مان بھی لیں کہ آپ ﷺ نے دونوں جگہ نماز پڑھی تو ہم کہیں گے کہ مکہ میں نماز پڑھا کر آپ ﷺ مٹی میں تشریف لائے اور دیکھا کہ یہاں جماعت سے نماز ہو رہی ہے تو آپ ﷺ بحیثیت مقتدی شامل ہو گئے لہذا اس سے اقتداء المفترض خلف المتغفل ثابت نہیں ہوئی کما قال شاہ انور اور علامہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اصل میں آپ ﷺ نے مٹی میں ظہر کی نماز پڑھی اور مکہ میں ظہر کے وقت طواف کیا تھا اور اس کے بعد طواف کی دو رکعت پڑھیں اسی کو بعض حضرات نے ظہر کی نماز سمجھ لیا۔

تعمیم سے عمرہ کا ثبوت

لِلْحَدِيثِ الشَّرِيفِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: خَرَجْنَا... وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَمِرَ مَكَانَ عُقْمَرِي مِنَ التَّعْمِيمِ الْحِمْيَرِيِّ: "تعمیم" ایک جگہ کا نام ہے۔ جو حرم سے دو یا تین میل کے فاصلہ پر ہے اور "حل" کے تمام مکانوں میں یہی اقرب الی الحرم ہے۔ اہل مکہ کے عمرے کی میقات کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ لوگ کہاں سے احرام باندھیں؟ تو بعض اہل ظواہر کے نزدیک اہل مکہ کے عمرہ کے میقات خاص کر کے مقام تعمیم ہے اور کسی جگہ سے احرام باندھنا کافی نہیں۔ لیکن جمہور ائمہ اربعہؒ کے نزدیک ان کیلئے حل کی ہر جگہ میقات ہے جہاں سے چاہیں احرام باندھیں وہ کافی ہے۔ اہل ظواہر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے انکو مقام تعمیم سے عمرے کا احرام باندھنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ یہی خاص ہے۔ جمہور ائمہ طحاوی شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دوسری حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں فامر عبد الرحمن ابن ابی بکر فقال احل احتك فأخبر جها من الحرم قالت ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الجعرانة ولا التعيم فلا قل بعمره فكان اقر بنا من الحرم التعميم فاهللت بعمره۔

تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ احرام عمرہ کیلئے صرف حل کی طرف جانے کا حکم ہے کوئی خاص معین جگہ مراد نہیں۔ لیکن تعمیم چونکہ زیادہ قریب تھا اسلئے وہاں سے احرام باندھ کر آیا باقی حدیث میں چونکہ تعمیم کا ذکر ہے اسلئے وہاں سے احرام باندھنا ہے اس بیان سے اہل ظواہر کے استدلال کا جواب بھی واضح ہو گیا۔

وَأَمَّا الدَّوِينُ يَجْتَمِعُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَتَأْتِيَهُمَا طَوْافًا وَاحِدًا: "قرن کتنے طواف کرے؟" یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور حج کے اہم مسائل میں سے ہے کہ قرن کیلئے عمرہ اور حج کیلئے ایک ہی طواف کافی ہے یا ہر ایک کیلئے الگ الگ طواف کرنا ضروری ہے؟ ائمہ کا اختلاف: تو امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک ایک ہی طواف کافی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو طواف کرنا

ضروری ہے اور یہ سفیان ثوریؒ کا مذہب ہے اور سعی بین الصفا والمروہ چونکہ طواف کے تابع ہے اسلئے وہاں بھی یہی اختلاف ہے۔
دلائل: امام شافعیؒ وغیرہ نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف لهما طوافاً واحداً، رواہ الترمذی۔ دوسری حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے مسلم شریف میں جو اوپر گزر گئی۔
 تیسری دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا اصحابہ الا طوافاً واحداً بین الصفا والمروہ

اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث پیش کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ بہت سی احادیث سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے چند احادیث یہ ہیں۔ پہلی حدیث حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے طحاوی شریف میں: انه جمع بین الحج والعمرة وطاف لهما طوافین وسعی سعین ثم قال هكذا رأيت النبي صلی اللہ علیہ وسلم

دوسری دلیل نسائی شریف میں ابراہیم بن محمد بن حنفیہؒ سے مروی ہے: قال طفت مع ابي وقد جمع بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعی سعین۔ وقال حدثني ان علياً فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلك۔
 تیسری دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے راکباً طواف کیا اور ابوداؤد شریف میں ہے کہ آپ ﷺ نے ماشاً سعی کی اور ایک ہی طواف وسی میں آدھا ماشاً اور آدھا راکباً کرنا جائز نہیں۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ دو طواف دو سعی کیں۔ چوتھی دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے اذا اهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين وسعی سعین۔

پانچویں دلیل حضرت عمران ابن حصینؓ کی حدیث ہے، دارالقطنی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طوافين وسعی سعین۔ ان روایات سے واضح ہوا کہ قارن کو دو طواف اور دو سعی کرنا ضروری ہے۔ علاوہ ازیں کبار صحابہ کرامؓ کا بھی یہی مذہب تھا۔ چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت علیؓ، حضرت عمران بن حصینؓ کا نام قابل ذکر ہے۔ کمافی الطحاوی والدارقطنی۔

پھر احناف اس مسئلہ میں ایک عام اصول سے استدلال کرتے ہیں۔ جو قرآن و حدیث سے ماخوذ ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی آدمی ایک ہی وقت میں دو عبادتوں کو جمع کرتا ہے تو دونوں کے افعال کو الگ الگ کرنا پڑے گا۔ کمافی الصوم مع الاعتکاف و کمافی الصوم مع الجہاد وغیر ذلک تو قارن نے بھی ایک ساتھ حج و عمرہ کو جمع کیا لہذا حج کے افعال الگ کرنا پڑے گا۔ اور عمرہ کے الگ دونوں میں تداخل نہیں ہوگا۔ کیونکہ عبادت میں تداخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ تداخل کا محل جنایات ہے۔

جواب: شوافع وغیرہ نے جن روایات سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ وہاں طواف واحد سے مراد یہ ہے کہ مٹی سے رجوع کے بعد حج کیلئے ایک طواف کیا اور عمرہ کا طواف تو پہلے کر چکے تھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ طواف قدوم کو طواف عمرہ میں داخل کر کے دونوں کیلئے ایک طواف کیا۔ تیسرا جواب حضرت شیخ الہندؒ نے دیا جو سب سے بہتر ہے کہ طواف سے مراد حج و عمرہ دونوں سے حلال ہونے کیلئے ایک ہی طواف کیا اور اس کا قرینہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

من احرم بالحج والعمرة اجزاء طواف واحد وسعی واحد لهما حتى يحل منهما جميعاً۔

اس سے صراحہ معلوم ہوا کہ ایک طواف ایک سعی کا کافی ہونا صرف احلال کیلئے ہے اور کسی چیز کے لئے نہیں لہذا جس حدیث

میں اتنے احتمالات کی گنجائش ہے وہ صریح احادیث کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم بالصواب

باب دخول مکة والطواف (مکہ میں دخول اور طواف کا بیان)

اونٹ پر سوار ہو کر طواف کرنے کا مسئلہ

الحديث الشريف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: طَافَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ عَلَى بَعِيرٍ يَسْتَلِمُهُ الرُّكْنُ يَمْحُجُّنِ تَشْرِيح: اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ مردوں کو بغیر عذر طواف اور سعی رکباً مکروہ ہے۔ بلکہ اشیا کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں خشوع اور خضوع زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ اب اگر کسی نے بلا عذر رکباً طواف کر لیا تو جب تک مکہ میں ہے اعادہ کرنا لازم ہے اور اگر عذر کی وجہ سے کیا تو دوم ضروری نہیں۔ اب اشکال ہوتا ہے کہ جب رکباً طواف مکروہ ہے تو حضور ﷺ نے رکباً طواف کیوں کیا؟ تو اس کی مختلف وجوہات بیان کیا گیا بعض نے یہ وجہ بیان کی کہ حضور ﷺ کی طبیعت ناساز تھی پیدل نہیں چل سکتے تھے جیسا کہ ابو داؤد میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: انه عليه السلام قدم مكة وهو يشتكي فطاف على راحلة۔ اور بعض یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ ہجوم بہت زیادہ تھا اور حضور ﷺ کا مقصد تھا کہ سب کو افعال حج دکھائیں اور طواف کا طریقہ سکھائیں اور پیدل چلنے میں تمام لوگوں کا دیکھنا ممکن نہ تھا۔ اس لئے سوار ہوئے تاکہ سب لوگ دیکھیں اور سیکھیں۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ: انه طاف راكباً لئلا يراه الناس ويستلونه۔ لهذا حضور ﷺ کے رکباً طواف کرنے پر کوئی اشکال نہیں۔

بيت الله کو دیکھ کر دونوں ہاتھ اٹھانا

الحديث الشريف: عَنِ الْمُهَاجِرِ الْكُتَيْبِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ عَنِ الرَّجُلِ يَرَى الْبَيْتَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فَقَالَ قَدْ حَجَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ نَكُنْ نَفْعَلُهُ۔ تَشْرِيح: امام مالک کے نزدیک بیت اللہ کے دیکھنے کے وقت دعائیں ہاتھ نہ اٹھائے۔ لیکن امام ابو حنیفہ، شافعی اور احمد کے نزدیک جب بیت اللہ کو دیکھے یا ایسی جگہ میں پہنچے جہاں سے بیت اللہ پر نظر پڑتی ہو تو اس وقت ہاتھ اٹھانا مسنون ہے۔ امام مالک حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ایسے نہیں کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہ و شافعی و احمد دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ترفع الايدي في سبع مواطن وفيه عند رؤية البيت، رواه الطحاوي۔ دوسری دلیل مسند شافعی میں حضرت ابن جریج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رأى البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتعظيماً وتكريماً۔

تو ان روایات سے معلوم ہوا کہ بیت اللہ دیکھنے کے بعد ہاتھ اٹھانا مسنون ہے۔ اب حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے امام مالک نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ رفع کے مشتقین کے پاس چونکہ زیادتی علم ہے اسلئے وہی روایات زیادہ معتبر ہوں گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ہر مرتبہ ہاتھ اٹھانے کی نفی ہے اور جن میں اٹھانے کا اثبات ہے ان میں اول مرتبہ دیکھنے کے بعد ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے۔ لہذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہ رہا اور ساتھ ساتھ امام مالک کا بھی جواب ہو گیا۔

بَابُ الْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ (وقوف عرفات کا بیان)

جاننا چاہئے کہ وقوف عرفہ حج کا بڑا رکن ہے حتیٰ کہ روایت میں آتا ہے ”الحج العرفہ“ اور عرفہ ایک خاص موضع کا نام ہے۔ جس میں حضرت آدم علیہ السلام کے درمیان عرصہ دراز کے بعد ملاقات ہو کر تعارف ہوا۔ اسلئے اس جگہ کو عرفہ کہتے ہیں یا اس لئے کہ اس جگہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حج کے افعال کی تعلیم دے کر کہا تھا عَرَفْتُ؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا عَرَفْتُ اور بعض نے کہا کہ وہ جگہ بہت ہی معظم و مشہور ہے گویا کہ وہ قبل التعارف معروف ہے اسلئے عرفہ کہا جاتا ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ لفظ بسکون راء ہے جسکے معنی خوشگوار خوشبو کے ہیں چونکہ منیٰ میں قربانی کرنے کی وجہ سے بہت زیادہ بدبو ہو جاتی ہے اسکے مقابلہ میں اس مکان کو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں وہ بدبو نہیں ہوتی۔ پھر جاننا چاہئے کہ وقوف عرفہ سے مراد اس مکان میں کچھ دیر ٹھہرنا اگرچہ ایک منٹ ہی کیوں نہ ہو خواہ بیداری کی حالت میں ہو یا نیند کی حالت میں تب بھی فرض ادا ہو گا۔

بَابُ الدَّلْعِ مِنَ عَرَفَةَ وَالْمُزْدَلَفَةِ (عرفات اور مزدلفہ سے واپسی کا بیان)

مزدلفہ سے عورتوں اور بچوں کو فجر سے پہلے روانہ کرنا جائز ہے

الْمَدَنِيَّةُ الشَّافِعِيَّةُ : عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : أَنَا مِمَّنْ قَدَّمَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلَفَةِ فِي ضِعْفَةِ أَهْلِهِ

تشریح: مزدلفہ میں رات گزارنے کے متعلق سلف میں اختلاف ہے جس کو وقوف بمزدلفہ بھی کہا جاتا ہے چنانچہ ابن خزیمہ وابن بنت الشافعی کے نزدیک مبيت بالمزدلفہ رکن ہے: لقوله تعالى فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ اس جیسے امر قطعی سے رکنیت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ علقہ ”نحعی“ و ”شعبی“ و ”حسن“ نے کہا کہ: من ترك المبيت بالمزدلفه فقد فاته الحج لیکن امام مالک و شافعی کے نزدیک مبيت بالمزدلفہ سنت ہے کما هو ثابت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم اور امام اعظم و احمد و اسحاق و ثوری و عطاء و زہری و مجاہد و غیر ہم کے نزدیک جو امام شافعی کا بھی ایک قول ہے، مبيت بالمزدلفه واجب ہے۔ بلا عذر ترک کرنے پر دم لازم ہے اگر از دہام و غیرہ کے عذر سے چلا آیا تو دم نہیں ہے اور مبيت بالمزدلفه رکن نہیں حدیث ابن عباس علیہ السلام: قال اننا من تقدم النبي صلى الله عليه ليلة المزدلفة في ضعفة اهله، متفق عليه۔

اس سے رکنیت مستثنیٰ ہوتی ہے کیونکہ رکن کسی عذر کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا اور وہ مبيت واجب ہونے کی دلیل فروہ بن مفرس علیہ السلام کی حدیث ہے انہ علیہ السلام قال: من شهد صلاتنا هذه وقف بعرفة قبل ذلك ليلا و نهارا فقد تمت حجة، رواه الترمذی و غیرہ تو یہاں وقوف مزدلفہ کے ساتھ تمام حج معلق کیا گیا۔ ابن خزیمہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں صرف وقوف بالمزدلفہ کے بارے میں امر وارد نہیں ہوا بلکہ ذکر کے متعلق امر وارد ہے اور ذکر بلا تفاق رکن نہیں ہے لہذا وقوف بالمزدلفہ بھی رکن ہو گا۔ امام شافعی و مالک نے سنیت پر حضور ﷺ کے فعل سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صرف حضور ﷺ کا فعل نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ حضور ﷺ کا قول بھی ہے جس میں وقوف مزدلفہ کے ساتھ تمامیت حج کو معلق کیا گیا ہے لہذا وہ واجب ہو گا نہ کہ سنت۔

الحديث الثريد: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدْ مَنَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْفُرْدَةِ... وَيَقُولُ ابْنُ أَبِي بَرْزَةَ: لَا تَزُومُوا الْجُمُعَةَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ

تشریح: یوم نحر میں رمی جمرہ عقبہ کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ و شیعہؒ کے نزدیک نصف اللیل کے بعد طلوع فجر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہؒ و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک طلوع فجر سے پہلے جائز نہیں بلکہ طلوع فجر کے بعد کرنا چاہئے اور طلوع شمس کے بعد کرنا اولیٰ ہے۔ امام شافعیؒ حضرت عائشہؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: امرسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بام سلمة ليلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر رواه ابو داود

دوسری دلیل عبد اللہ مولیٰ اسماءؓ کی حدیث ہے: قال: قالت لی اسماء وہی عند دار المزدلفة وفيه قلت انارمينا الجمرة باللیل وغسلنا. رواه ابو داود۔

ان دونوں روایات سے صاف معلوم ہوا کہ رات رمی جمار کیا گیا تو معلوم ہوا کہ رات میں جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے صاف نہی فرمائی: لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس كما مضى امام شافعیؒ کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ وہاں قبل الفجر سے قبل صلوٰۃ الفجر مراد ہے قبل صبح صادق مراد نہیں لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اسماءؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بہت سویرے روانہ ہوئیں صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد اور رمی کر کے فوراً چلی آئیں اس کو مولیٰ نے رات سے تعبیر کر دی لہذا یہ حدیث بھی مدعیٰ پر واضح نہیں۔

عمرہ میں تلبیہ کب موقوف کیا جائے

الحديث الثريد: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: تَلَبَّيْتُ الْمُقِيمَ، أَوْ الْمُعْتَمِرَ حَتَّى يَسْتَلِمَ الْحَجَرَ

تشریح: عمرہ کرنے والا تلبیہ کو کب بند کرے گا اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ کے نزدیک جب ہی اس کی نظریت اللہ پر پڑے تو تلبیہ بند کر دے امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک بلکہ جمہور ائمہ کے نزدیک جب حجر اسود کا استلام کرے اس وقت تلبیہ بند کرے۔

دلائل: امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے کہ: سأل عطاء مقي قطع المعتمر التلبية؟ فقال: قال ابن عمر: اذا دخل الحرم، رواه البيهقي۔

امام ابو حنیفہؒ اور جمہور ائمہ استدلال پیش کرتے ہیں ابن عباسؓ کی حدیث سے جو پہلے گزر چکی ہے اسی طرح ترمذی شریف میں حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت ہے: انه كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر اس روایت سے معلوم ہوا کہ استلام حجر تک تلبیہ پڑھتا رہے۔

جواب: امام مالکؒ نے ابن عمرؓ کے اثر سے جو استدلال پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ موقوف ہے اور حدیث مرفوع کے مقابلہ میں وہ قابل حجت نہیں ہے۔ پھر حج کرنے والا کے تلبیہ بند کرنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ و حسن بصریؒ اور سعید ابن السیبؒ کے نزدیک حاجی جب عرفہ میں وقوف کرے تو فوراً تلبیہ بند کر دے۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک جمرہ عقبہ کے رمی تک تلبیہ بند نہ کرے۔ امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل حضرت اسامہ بن زیدؓ کی حدیث ہے:

قال كنت ردت النبي صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتلهيل، رواه الطحاوي۔

تو جب عرفہ میں تکبیر و تھلیل سے زائد کچھ نہیں کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ اس وقت تلبیہ کو بند کر دیتے تھے امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ ان اسامہ کان مدّت النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عرفۃ الی مزدلفۃ ثم امدت الفضل من المزدلفۃ الی منی فکلا ہما قال لم یزل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یلیٰ حتی رمی الجمرۃ العقبة، رواہ البخاری۔ امام مالکؒ وغیرہ نے جو دلیل پیش کی علامہ عینیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تلبیہ کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ تکبیر و تھلیل انہی کی جنس میں زیادت نہیں کرتے تھے۔ لہذا اس سے تلبیہ کے عدم پر استدلال صحیح نہیں۔ پھر امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ و احمدؒ و اسحاقؒ کا آپس میں اختلاف ہے کہ کس رمی پر تلبیہ بند کرے تو امام احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک سب رمی کے بعد تلبیہ بند کر دے اور امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک پہلے پتھر مارنے کے ساتھ ساتھ تلبیہ بند کر دیں۔ امام احمدؒ و اسحاقؒ کی دلیل فضل ابن عباسؓ کی حدیث ہے:

قال افضت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عرفات فلم یزل یلیٰ حتی رمی الجمرۃ العقبة ویکبر مع کل حصاة ثم قطع التلبیۃ مع اخر حصاة، رواہ ابن خلدیمہ۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہؓ کی حدیث ہے: قال نظرت الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلیٰ حتی رمی الجمرۃ العقبة، رواہ البیہقی۔

تو یہاں رمی جمرہ عقبہ کو تلبیہ کی غایت قرار دیا لہذا رمی شروع کرتے ہی تلبیہ بند کر دینا چاہئے۔ امام احمدؒ نے ابن خزیمہؒ کی حدیث سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ: ثم قطع التلبیۃ مع اخر حصاة کی زیادت غریب ہے۔ فضل بن عباسؓ کی دوسری روایت میں نہیں ہے۔ بلکہ سب روایات میں رمی الجمرۃ عقبہ موجود ہے۔ کما قال البیہقیؒ دوسری بات یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ میں سے کسی سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ حضور ﷺ نے رمی جمد کے درمیان تلبیہ کہا ہے۔ لہذا ان سب کے مقابلہ میں تنہا فضل بن عباسؓ کا فہم قابل حجت نہیں ہو گا۔

تاب رمی الجمار (جمرات پر نگریاں مارنے کا بیان)

رمی جمار کے وقت تکبیر

الحديث الثَّانِي: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّهُ أَتَاهُ إِلَى الْجُمُرَةِ الْكُبْرَىٰ فَجَعَلَ النَّبِيُّ عَنْ يَسَارِهِ وَمَوْقِعِي عَنْ يَمِينِهِ الْحَمْزُ: جمرہ اولیٰ اور وسطیٰ کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ان پر جب رمی کرے تو وہ آدمی ان جمرتین کی جانب مشرقی کھڑا ہو اور استقبال قبلہ کرے اور جمرہ عقبہ کے وقت مستقبل جمرہ کھڑا ہو جیسا کہ حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے لیکن پہلی حدیث شیعین کی ہے اس لئے ائمہ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور ترمذی کی حدیث کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس میں کسی راوی سے وہاں بجائے جمرتین کے جمرہ عقبہ ہو گیا۔

تاب المذنب (دی کا بیان)

اشعار کرنے اور قلادہ ڈالنے کا بیان

الحديث الثَّانِي: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ بِذِي الْحَلِيفَةِ، ثُمَّ دَعَا بِتَاقِيهِ، فَأَشْعَرَ هَافِي

صَفْحَةً سَتَامَهَا الْأَمْنِيْنَ الْح

تشریح: اشعار کے معنی علامت لگانا اور شرع میں اشعار کہا جاتا ہے اونٹ کے چونٹ میں کچھ زخم کر دینا یہاں تک کہ خون بہا جائے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی کا جانور ہے۔ اور دوسرے اونٹوں سے متمیز ہو جائے اور چور اور ڈاکو اس میں ہاتھ نہ لگائیں اور ہلاک ہونے کے ڈر کی بنا پر اگر ذبح کیا جائے تو صرف فقراء اسکو کھا سکیں اور تقلید کہا جاتا ہے ہدی کے جانور کے گلے میں چمڑے کا ٹکڑا یا کوئی رسی یا کوئی درخت کی چھال لٹکا دی جائے تاکہ ہدی ہونے کی علامت ہو ایام جاہلیت میں یہ دونوں علامتیں لگائی جاتی تھیں، اسلام نے بھی اس کو برقرار رکھا اس لئے کہ اس کی غرض صحیح تھی۔

قلادہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ سنت ہے لیکن اشعار کے بارے میں کچھ اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ امام مالک، شافعی، احمد اس کو سنت کہتے ہیں اور قاضی ابو یوسف کے بارے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ اشعار مباح اور جائز ہے۔ سنت نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک جہت مشکہ کی ہے اور یہ ممانعت ہے اور اس کا حکم بالکل آخر میں آیا ہے اس لئے اس کی سنیت باقی نہیں رہی اور بعض کتابوں میں امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب کیا گیا ہے کہ آپ اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور اسی قول کی بنا پر لوگوں نے ان پر اعتراض کیا ہے لیکن امام صاحب کی طرف یہ نسبت خود محل نظر ہے۔ کیونکہ امام طحاوی جو مذہب امام ابو حنیفہ کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ "نفس اشعار مکروہ نہیں کہتے ہیں اور کیسے کہہ سکتے ہیں؟ جبکہ اسکے بارے میں مشہور حدیث موجود ہے بلکہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ کے لوگوں کیلئے اشعار کو مکروہ کہتے تھے کیونکہ وہ اشعار میں اتنا مبالغہ کرتے تھے کہ زخم ہونے کی وجہ سے جانور ہلاک ہونے کے قریب ہو جاتا تھا۔ تو ان پر سد باب کیلئے اشعار کو مکروہ کہا لیکن جو لوگ حقیقی اشعار سے واقف تھے ان پر انکار نہیں کرتے تھے لہذا امام ابو حنیفہ پر اعتراض نہیں۔ بعض دوسرے حضرات نے جیسے ابو بکر رازی اور جصاص نے یہ کہا کہ امام ابو حنیفہ اشعار کو مکروہ نہیں کہتے تھے بلکہ تقلید کو اشعار سے افضل والی قرار دیتے تھے اسلئے کہ تقلید حضور ﷺ سے ہمیشہ ثابت ہے اور اشعار بعض زمانہ میں ہو اور بعض زمانہ میں نہیں ہوا۔ نیز حضور ﷺ جو ہدی لے گئے تھے ان کا مجموعہ چھتیس تھے۔ مگر اشعار کا ذکر صرف ایک میں ہے بقیہ میں تقلید ہے اس لئے صاف اشارہ ہوتا ہے کہ تقلید اولیٰ ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

صرف ہدیا کے جانور بھیجنے سے آدمی محرم نہیں ہوتا

لِلْحَدِيثِ اَشْرَفُ : عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : فَتَلْتُ فَلَا تَزِدْنِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْدِي ثُمَّ قَلَنْتُهَا وَأَشَعَرْتُهَا وَأَهْدَاهَا قَمَاحًا حُرْمَةً عَلَيْهِ كَانَ أَجَلٌ لَهُ

تشریح: ابرہیم نخعی اور ابن سیرین کے نزدیک اگر کوئی شخص کہ میں ہدی بھیجے اور خود اپنے مکان میں رہے تو اس پر بھی وہ تمام چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو محرم پر حرام ہیں کیونکہ جو شخص خود ہدی لے کر جائے جیسا کہ اس پر حرام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بھیجنے والے پر بھی حرام ہو گا لیکن ائمہ اربعہ اور اکثر صحابہ اور تابعین کے نزدیک ہدی بھیجنے سے وہ محرم نہیں ہو گا بلکہ حلال ہی رہے گا اور اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: فَمَا حُرْمَةُ عَلَيْهِ شَيْئٌ كَانَ أَحِلَّ

لَهُ، بخاری و مسلم۔

نیز مسلم شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دوسری روایت ہے: قالت: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یهدی من المدینة فاقبل قلائد هدیہ ثم لا یجتنب شیئاً مما یجتنب المحرم۔

ابراہیم نخعیؒ نے قیاس سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

مجبوری کے وقت ہدی کے جانور پہ سواری جائز ہے

الحديث الثانی: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ... اِنْ كَبِهَتْ... وَبَلَكَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ الثَّالِثَةِ

تشریح: رکوب بدنہ کے بارے میں امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ضرورت کے وقت سوار ہونا جائز ہے یہی امام احمدؒ اور اسحاقؒ اور اہل ظواہر کا مذہب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بغیر مجبوری شدید کے سوار ہونا مکروہ ہے اور یہ امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ امام احمدؒ و اسحاقؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے کہ اس میں آپ ﷺ نے اس شخص کو سوار ہونے کا حکم دیا اور کوئی تفصیل دریافت نہیں کی۔ تو معلوم ہوا مطلقاً سوار ہونا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں: انه قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان کبہا اذا لجنت الیہا حتی تجد ظہرا، رواہ مسلم۔

شوافع نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی مجبوری کی قید ملحوظ ہے تاکہ حدیث میں تعارض نہ ہو۔

اگر ہدی کا جانور راستہ میں قریب المرگ ہو جائے تو آدمی کیا کرے

الحديث الثانی: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... وَلَا تَأْكُلُ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ مَقْعَتِكَ

تشریح: اگر ایک شخص اپنے ساتھ ہدی لے کر جا رہا ہے اور وہ راستہ میں قریب المرگ ہو گئی تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ ہدی تطوع ہے تو اس کو ذبح کر دے اور قلاوہ کو خون سے رنگ کر دے تاکہ فقراء اور اہل حاجت کھالیں اور یہ خود ہی نہ کھائے اور اس کے رفقاء غنی بھی نہ کھائے اور اس کی قربانی ہو گئی۔ اور اگر وہ ہدی واجب ہے تو اس کو حق ہے کہ اس ہدی کے ساتھ جو چاہے کرے خواہ بیچ ڈالے یا خود کھالے یا کسی کو دیدے۔ لیکن اس کے بدلے میں دوسری ہری خریدنا پڑے گا۔ حدیث ہذا میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

باب الحلق (سر منڈانے کا بیان)

سر منڈانا افضل ہے

الحديث الثانی: عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَلَقَ رَأْسَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ الْخ

تشریح: حج میں یوم نحر کے دن رمی جمد کے بعد حلق یا قصر کرنا واجب ہے لیکن حلق افضل ہے قصر سے۔ اسلئے کہ محلقین کیلئے آپ ﷺ نے تین دفعہ دعا فرمائی۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ پورے سر کا حلق یا قصر واجب ہے یا بعض حصہ کرنے سے ادا ہو جائے گا تو امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک پورے سر کا حلق یا قصر واجب ہے امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک بعض حصہ حلق یا قصر کرنے سے واجب ادا ہو جائے گا۔ البتہ پورے سر کا حلق کرنا مستحب و افضل ہے۔ امام مالکؒ و احمدؒ استدلال پیش

کرتے ہیں ان احادیث سے کہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خلق جمیع راسہ وقال خذوا عنی مناسککم۔

امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: قال: قال لی معاویہ: انی قصرت من راس النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

تو یہاں من حرف تبغیضیہ ہے جس سے بعض سر کا قصر معلوم ہوتا ہے۔ دوسری دلیل مسند احمد میں حضرت معاویہؓ سے روایت ہے کہ: انه اخذ من اطراف شعر النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس سے بھی بعض بال کا کٹنا ثابت ہوا۔ امام احمدؒ مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ انصافیت کو بتا رہی ہے جس کے قائل ہم بھی ہیں۔ وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے لہذا دونوں قسم احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

آنحضرت ﷺ کا بال کترانا

المحدثین یترکون: عن ابن عباس قال: قال لی معاویہ: انی قصرت من راس النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند المروة بمشقص تشریح: اس حدیث میں اشکال یہ ہے کہ اس کا محل کیا ہے: کیونکہ وہ حج نہیں ہو سکتا کیونکہ حج میں آپ ﷺ نے حلق کیا اور عمرہ القضاء میں بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ حلق یا تقصیر مٹی میں ہوا مرہ کے پاس نہیں ہوا۔ نیز اس وقت تک حضرت معاویہؓ مسلمان نہیں ہوئے تھے لہذا متحققین حضرات نے کہا کہ یہ جعرانہ کے عمرے میں ہوا جس وقت حضرت معاویہؓ مسلمان ہو چکے تھے لیکن بعض روایات میں یہ الفاظ آتے ہیں

ذلک فی حجته: تو اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ زمانہ کے حوادث و مصائب حضرت معاویہؓ پر طاری ہوئے تھے اس کی بناء پر غلطی سے فی حجته کا لفظ نکل گیا یا نیچے کے کسی راوی سے سہو ہو گیا۔

باب فی تقدیر و تأخیر بعض التکلیف

افعال حج میں تقدیم و تاخیر کا مسئلہ

المحدثین یترکون: عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم... فمما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء فقدم، ولا أخر إلا قال: افعل، ولا أخرج

تشریح: جاننا چاہئے کہ یوم نحر میں حاجیوں کیلئے بالاتفاق چار وظائف ہیں اولاً آرمی حمرۃ العقبة پھر نحر پھر حلق یا تقصیر پھر طواف زیارت۔

فتہاء کا اختلاف: اب اس میں اختلاف ہے کہ اس میں ترتیب سنت ہے یا واجب؟ تو امام شافعیؒ اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے خلاف ترتیب کرنے سے کوئی دم واجب نہ ہوگا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اگر سہوً اختلاف ترتیب کرے تو کچھ حرج نہیں اور اگر عمدً کیا تو دم لازم ہوگا اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں دم لازم ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے پہلے تین افعال میں ترتیب واجب ہے اور اگر ان تین میں سوء ترتیب کی تو اس پر دم واجب ہوگا۔

امام شافعیؒ اور صاحبین کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے ترمذی میں اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے بخاری میں اور حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں جن سب کا مشترک مضمون یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان

چاروں افعال کی تقدیم و تاخیر پر لا خَرَج فرمایا جس سے اثم و فدیہ دونوں کی نفی ہے اگر دم واجب ہوتا تو حضور ﷺ ضرور فرماتے۔ لہذا معلوم ہوا ان میں ترتیب واجب نہیں امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے جو مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ہے کہ فرمایا: من تقدم شيئا من حجة او آخر فليدق لذلك دما۔

اور وہی ابن عباس رضی اللہ عنہما لا خَرَج کے بھی روای ہیں تو معلوم ہوا کہ وہاں لا خَرَج سے نفی اثم مراد ہے کیونکہ وہ حضرت مسائل حج سے ناواقف تھے اور نزول احکام کے وقت جہالت عذر بن سکتی ہے لہذا لا حرج سے نفی گناہ کی گئی ہے نفی دم کی نہیں اور حج میں بہت سے افعال جائز تو ہیں اور گناہ نہیں ہوتا ہے لیکن دم واجب ہوتا ہے جیسا کہ اگر کسی کے سر میں بیماری ہو تو اس کے بال کاٹنا جائز ہے۔ لیکن دم واجب ہوتا ہے لہذا ان احادیث سے عدم دم پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہ لفظ ہے: واما الحرج على من سفك دم امرأ مسلم۔

حالانکہ اس میں کسی کے نزدیک دم واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ گناہ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس میں لا خَرَج سے نفی اثم ہے تاکہ مثبت اور منفی میں یکجہتی ہو جائے۔

ثَابِتُ حُكْمِ تَوَدُّعِ الْغَيْرِ، وَهَنْيِ الْاَمْرِ الْغَيْرِ، وَالْقَوْلُ بِ(بِقَرَعِ) كَاخْطَبَةِ رَمِي حِمْرَاتٍ اَوْ طَوَافٍ دَوَّاحٍ كَابِلَانِ

منی میں رات کو نہرنے واجب ہے یا سنت

الْحَدِيثُ الْيَقِينُ: وَعَنِ ابْنِ عُثْمَرَ قَالَ اسْتَأْذَنَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيتَ بِمَكَّةَ لَيْلًا يَوْمِي، مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِهِ، فَأُذِنَ لَهُ

تشریح: یوم نحر کے بعد ایام تشریق کے تین دن منی میں گزارنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک منی میں تینوں راتیں گزارنا واجب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت ہے یہی امام شافعیؒ و احمدؒ کا بھی ایک قول ہے۔ جمہور علماء حدیث مذکور سے استدلال پیش کرتے ہیں کہ جب حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے مکہ میں رہنے کی اجازت طلب کی تو معلوم ہوا کہ یہ واجب ہے ورنہ مکہ میں رات گزارنے کی اجازت طلب نہ کرتے؟ کیونکہ ترک سنت کلمتے اذن طلب کرنے کی ضرورت نہیں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے اور طریقہ استدلال یوں ہے کہ اگر منی میں رات گزارنا واجب ہوتا تو آپ ﷺ مکہ میں رات گزارنے کی اجازت نہ دیتے جب اجازت دیدی تو معلوم ہوا کہ سنت ہے واجب نہیں ہے۔ جمہور نے اس حدیث کے ذریعہ جس طریق سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک سنت کی مخالفت کرنا بھی ایک خطرناک امر تھا۔ خصوصاً جبکہ اس سے حضور ﷺ کی ملازمت سے بھی محرومی ہو رہی ہے۔ اس لئے اجازت طلب کی تھی اس سے عدم سنت لازم نہیں آتا لہذا اس سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب اگر کسی عذر کی بنا پر منی میں رات گزارنا چھوڑ دے تو کچھ دم وغیرہ لازم نہیں آتا۔ اب اگر منی میں ترک میت کا خیال ہو تو دو دن کے رمی کو ایک دن میں جمع کرے اور اس کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ یوم نحر میں تو حمرہ عقبہ پر رمی کرے پھر گیارہویں تاریخ کو اس دن اور بارہویں تاریخ کی رمی کر کے منی سے چلا جائے یہی جمع تقدیم ہے جو بالاتفاق جائز نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ گیارہویں اور بارہویں دونوں دن کی رمی کو بارہویں تاریخ میں جمع کرے یہی جمع تاخیر ہے اور تیرہویں تاریخ کو اگر منی میں مقیم ہو تو اس دن بھی رمی کرے اگر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کر کے چلا آوے تو تیرہویں تاریخ کی رمی اس پر واجب نہیں۔

ابطح میں قیام سنت نہیں ہے

الْمَدْنِیُّ الشَّیْفِیُّ : عَنْ عَائِشَةَ رَضِیَ اللہُ عَنْہَا قَالَتْ : نَزَّلَ الْاَبْطَحُ لِمَسْ بِسَنَةِ اِثْمَانَزَلَهُ الْخ

تفسیر: محب، ابطح، بطحا اور خیف بنی کنانہ یہ سب ایک ہی جگہ کا نام ہے۔ جو مکہ سے باہر مٹی کی جانب مقبرہ معلیٰ سے متصل ہے اب اس میں مٹی سے آنے کے بعد یا مکہ سے جاتے وقت اترنا سنت ہے یا نہیں؟ تو بعض صحابہ کرامؓ کے نزدیک حضرت عائشہ، اسماء بنت ابی بکر وغیرہم کے نزدیک یہ سنت نہیں بلکہ صرف استراحت کے لئے اتفاقاً طور پر نزول ہوا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: لیس المحصب بشیخی و اخماھو منزل نزل بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیكون اسمع لخروجه اسی طرح حضرت عائشہؓ سے بھی فرماتی ہیں کما مضی۔

لیکن جمہور علماء اور ائمہ کے نزدیک نزول بالمحصب سنت ہے یعنی مناسک حج میں سے ہے اور اس میں حکمت یہ تھی کہ اس مقام قریش نے قسمیں کھائی تھیں بنی ہاشم کے تہا جر پر تو اب حضور ﷺ نے اسلئے نزول فرمایا تاکہ اللہ کی نعمت کو ظاہر کیا جائے اور یہ بتلایا جائے کہ تمہارے تہا جر کو اللہ تعالیٰ نے باطل فرمایا اور اس دین کی سر بلندی فرمائی۔ جمہور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے جب مٹی سے رواگی کا ارادہ فرمایا تو یہ کہا کہ: نحن نازلون غدا ان شاء اللہ بخیف بنی کنانہ، کما فی الصحیحین عن ابی ہریرۃؓ۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابابکر و عمر کانوا یزولون المحصب۔ نیز ابن عمرؓ اس کو سنت قرار دیتے تھے، کما فی مسلم تو ان روایات سے معلوم ہوا کہ نزول محصب اتفاقاً نہیں تھا بلکہ بحیثیت نیک اختیاری تھا لہذا ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے روایت کی رائے سے یہ زیادہ راجح ہوگا۔

طواف زیارت کا وقت

الْمَدْنِیُّ الشَّیْفِیُّ : عَنْ عَائِشَةَ وَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللہُ عَنْہُمَا أَنَّ رَسُوْلَ اللہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَخَّرَ طَوَافَ الزَّیَارَةِ یَوْمَ النَّحْرِ اِلَى اللَّیْلِ

تفسیر: احناف کا مسلک یہ ہے کہ طواف زیارت دس ذی الحجہ سے لے کر بدھ ذی الحجہ کے غروب شمس تک کیا جاسکتا ہے اگر اس سے تاخیر کرے تو جنایت ہوگی اور دم لازم ہوگا۔ البتہ دس تاریخ کو کرنا مستحب ہے اب یہاں جو ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے روایت کی حدیث ہے یہ معارض ہے۔ بخاری و مسلم کی حدیث سے کہ اس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بعد از زوال طواف کیا تھا اور نماز ظہر کہ یا مٹی میں پڑھی تو ہم یا تو ترجیح دیں گے یا جمع کریں گے۔ ترجیح کی صورت یہ ہے کہ بخاری و مسلم کی صحیح حدیث کے مقابلہ میں عائشہؓ سے روایت کی حدیث حسن ظاہر نہیں ہو سکتی اور جمع کی صورت یہ ہے کہ یہاں اِلَى اللَّیْلِ سے مراد رات نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دن کے نصف ثانی میں طواف کیا اور نصف ثانی رات کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اسلئے راوی نے اس کو الی اللیل کے ساتھ تعبیر کر دیا پھر اس میں ایک اور بات یہ ہے کہ یہاں راوی نے طواف زیارت کا غلطاً طواف زیارت پر استعمال نہیں کیا بلکہ اس سے مراد دوسرے طواف ہے اور صحیح روایت سے ثابت ہو چکا ہے کہ حضور ﷺ لیالی مٹی میں اور طواف کرتے تھے چوتھی بات یہ ہے کہ یہاں آخر کے معنی اجاز تاخیرۃ الی اللیل ہے یعنی دوسروں کو رات تک تاخیر کرنے کی اجازت دیدی خود تاخیر کرنا مراد نہیں ہے۔

باب ما یجوز من الخمر (منوعات احرام کا بیان)

وہ چیزیں جو محرم کو بہت ممنوع ہے

الْحَدِیْثُ الْبَیْهَقُ : عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ فَقَالَ : لَا تَلْبَسُوا الْقَمِیْصَ وَلَا الْعَمَامَةَ الْخ

تشریح: محرم کیلئے سلاہوا کپڑا استعمال کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس میں زیب و زینت ہے اس لئے تواضعاً اللہ اس کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا اب اگر محرم قمیض پہنا ہوا ہو۔ تو سعید بن جبیر، حسن بصری اور شعبی کے نزدیک اس کو سر کے اوپر سے نہ نکالے کیونکہ اس میں تغطیۃ الرأس لازم آئے گا لہذا اس قمیض کو پھاڑ کر نکالے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک اس کو سر کی جانب کھینچ کر نکالے اور اس کی دلیل ترمذی میں یحییٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعرابیا قد احرم وعلیه جبۃ۔ اور مؤطا مالک میں وعلیہ قمیص کا ذکر ہے، فامره ان یذرعها تو یہاں صراحۃ قمیض کے کھولنے کا حکم دیا گیا پھاڑنے کا حکم نہیں دیا۔ فریق اول نے قیاس سے جو ذلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث صریح کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ فلیلبس خفین ولیقطعہما اسفل من الکعبین۔

یہاں کعبین سے مخنوں کی ہڈی مراد نہیں ہے جو وضو میں مراد ہے بلکہ اس سے وہ ہڈی مراد ہے جو وسط قدم میں ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ اب اس میں اختلاف ہوا کہ اگر کسی کو جو تانہ ملے تو موزے کو پہننے کیلئے کعبین تک کاٹنا ضروری ہے یا نہیں؟ تو امام احمد کے نزدیک کاٹنا ضروری نہیں لیکن امام ابو حنیفہ، شافعی اور مالک کے نزدیک کعبین کا کاٹنا ضروری ہے امام احمد بن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں: قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب وهو یقول اذالم یجد المحرم نعلین لبس خفین۔

تو یہاں قطع کی کوئی قید نہیں نیز قطع میں کعبین کا فسد لازم آتا ہے۔ اسلئے بغیر قطع کے پہنے ائمہ ثلاثہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ نسائی شریف میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے۔ جس میں قطع کا ذکر ہے۔ لہذا یہاں کے مطلق کو مقید پر حمل کیا جائے گا اور فساد موزہ کے بارے میں جو کچھ کہا اس کا جواب یہ ہے جس کے بارے میں شریعت کی جانب سے اجازت ہو جائے اس پر عمل کرنا فساد نہیں ہے۔ پھر اگر محرم کو بغیر سلی ہوئی لنگی نہ ملے تو امام شافعی و احمد کے نزدیک وہ بغیر پھاڑے شلوار پہن سکتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک شلوار کو پھاڑ کر پہننا پڑے گا اور احمد اور شافعی اسی ابن عباس ص کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں لنگی نہ ملنے کی صورت میں مطلقاً شلوار پہننے کی اجازت دی گئی ہے امام ابو حنیفہ و مالک، ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں موزہ کاٹنے کا حکم ہے اور شلوار بھی اس کی نظیر ہے۔ لہذا اس کو بھی پھاڑ کر پہننا پڑے گا اور ابن عباس ص کی حدیث کے مطلق کو یہاں بھی مقید پر محمول کیا جائے گا۔

حالت احرام میں نکاح کا مسئلہ

الْحَدِیْثُ الْبَیْهَقُ : عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ : اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مِنْ حُرَّةٍ وَهُوَ مُحْرِمٌ

تشریح: یہاں ایک اہم اختلافی مسئلہ ہے کہ حالت احرام میں نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟

فہام کا اختلاف: تو امام شافعی، مالک اور احمد کے نزدیک محرم کیلئے نہ خود نکاح کرنا جائز ہے اور نہ کسی کو نکاح دینا جائز ہے اگر

نکاح کرے گا تو وہ نکاح باطل ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نکاح کرنا اور کروانا دونوں جائز ہیں۔ البتہ حالت احرام میں وطی اور دواعی وطی دونوں حرام ہیں اور یہ مسئلہ سلف سے ہی مختلف فیہ چلا آ رہا ہے۔ کبار صحابہ و کبار فقہاء اور کبار تابعین مختلف رہے ہیں اور ایسے مسئلہ میں کسی ایک جانب کو صحیح کہہ دینا بہت مشکل ہوتا ہے اسی طرح اسی مسئلہ میں خصم کی جنت کو ختم کر دینا بہت مشکل ہوتا ہے صرف ترجیح دی جاسکتی ہے اور مسئلہ مذکورہ میں اختلاف کا منشا حضرت مینونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا نکاح ہے۔ کہ آپ ﷺ نے حالت احرام میں نکاح کیا یا حالت حلال میں؟

دلائل: تو شوافع کہتے ہیں کہ حالت حلال میں شادی کی اور دلیل میں حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرتے ہیں: قال تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ميمونة وهو حلال و كنت انا الرسول فيما بينهما، رواه الترمذی۔

اور دوسری دلیل یزید بن اصرم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال حدثتني ميمونة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجها وهو حلال، رواه مسلم۔

تیسری دلیل قولی حدیث پیش کرتے ہیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ينكح المحرم ولا ينكح، هرواه مسلم

تو اس میں نکاح کرنے اور کروانے کی ممانعت کی گئی لہذا یہ جائز نہیں ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے حالت احرام میں شادی کی اور دلیل میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث پیش کی کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم بخاری ومسلم۔

دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے صحیح ابن حبان میں اور بیہقی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم۔

تیسری دلیل طحاوی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمیمنۃ وهو محرم ان روایات سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمنہ رضی اللہ عنہا سے حالت احرام میں نکاح کیا لہذا یہ جائز ہوگا۔

جوابات فریق دینی: انہوں نے ابوہریرہ اور یزید بن اسلم رضی اللہ عنہما کی حدیث سے جو استدلال پیش کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں اسنادی اور معنوی اشکال ہے۔ لہذا یہ قابل استدلال نہیں اگر انکو صحیح بھی مان لیں تب بھی اس میں تاویل کی گنجائش ہے کہ تزوج کے معنی ظہر امر التزوج کے ہیں کہ حالت حلال میں شادی کا معاملہ ظاہر ہوا۔ اسلئے کہ حالت احرام میں بنا نہیں کی جاسکتی۔ اسلئے شادی کرنے کے باوجود ظاہر نہیں ہو سکتا۔ حدیث عثمان رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ وہاں بھی خلاف اولی کیلئے ہے حرمت کیلئے نہیں اور اس کا قرینہ ولا یخطب کے الفاظ ہیں حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک حرام نہیں لہذا نکاح بھی حرام نہیں ہوگا اور نظرد قیاس کے اعتبار سے بھی احناف کی ترجیح ہوتی ہے کہ سلا ہو کپڑا اور خوشبو حالت احرام میں جائز نہیں اور خرید کر اسکو ملک میں لانا جائز ہے لہذا شادی کر کے عورت کو ملک میں لانا جائز ہوگا۔ لیکن وطی اور دواعی وطی کے ذریعہ استعمال کرنا جائز نہ ہو گا۔ علاوہ ازیں بہت وجوہات سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث دوسری احادیث سے رائج ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ ابن عباس، ابوہریرہ اور یزید بن اسلم رضی اللہ عنہ سے زیادہ علم ہیں لہذا اس کی ترجیح ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس شادی کے وکیل حضرت عباس رضی اللہ عنہ

تھے اور گھر والے ہی زیادہ جانتے ہیں کہ کس حالت میں شادی ہوئی کیونکہ صاحب البیت ادبی ہما فیہ۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس روایت میں منفرد نہیں بلکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی یہی روایت کرتے ہیں۔ کما ذکرنا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ مقام نکاح متعین ہے اور وہ مقام سرف ہے جو میقات کے اندر ہے اب اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو محرم نہ مانا جائے تو تجاوز میقات بغیر احرام لازم آئے گا جو جائز نہیں۔ پانچویں وجہ تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ حالت احرام میں شادی ہوئی۔ چھٹی وجہ یہ ہے کہ جمہور تابعین کا مذہب یہی ہے ساتویں وجہ یہ ہے کہ یزید ابن اسلم رضی اللہ عنہ کی حدیث کا ایک طریقہ ایسا بھی ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے موافق ہے کہ: نکح وهو محرم کما فی طبقات ابن سعد بیان سابق سے یہ واضح ہو گیا کہ مسئلہ مذکورہ میں احناف کا مذہب رائج ہے۔

باب المحرم یحکوم بحدیث العرب (محرم کیلئے شکار کی ممانعت کا بیان)

جو بھی جانور موذی اور انسان کی جان و مال پر حملہ کرنے والا ہو وہ صید میں داخل نہیں ہے۔ جیسے غراب، وحد آؤ والعقرب وغیرہ اسی طرح جو جانور انسان سے مانوس ہو انسان اس کو پالتا ہو وہ بھی صید میں شمار نہیں جیسے اونٹ، بکری، گائے، مرغی وغیرہ لہذا حالت احرام میں قتل کرنا اور ذبح کرنا جائز ہے۔ صید کہا جاتا ہے ایسے جانور کو جو اپنی خلقت میں اپنے ہاتھ پیر بازو سے انسان سے متمتع و متوحش ہو، اس کو شکار کرنا منع ہے۔

محرم شکار کا گوشت کھا سکتا ہے یا نہیں

المحدث الثریف: عَنْ الصَّعْبِ بْنِ جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ أَهْدَى لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَمَاءً وَخَيْبًا. وَهُوَ بِالْأَنْوَاعِ أَوْ يَوْذَانَ، فَزَادَ عَلَيْهِ الْح

تشریح: اس حدیث کا ایک طریق جو مسلم شریف میں ہے جس میں لحم کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محرم کیلئے مطلقاً لحم صید مکروہ ہے اور بعض سلف جیسا کہ سفیان ثوری، طاؤس اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے اور جمہور ائمہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے جیسا کہ پہلے مسئلہ میں گزرا اسلئے جمہور نے اس حدیث کے جوابات اپنے اپنے ذوق کے لحاظ سے مختلف دیئے ہیں چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی طریقہ سے معلوم ہو گیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے شکار کیا گیا جو جائز نہیں ہے اس لئے رد کر دیا اور بعض حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ گوشت ہدیہ نہیں کیا تھا بلکہ پورا حمار غیر مذبوح ہدیہ کیا تھا اور چونکہ محرم اپنے پاس زندہ جانور نہیں رکھ سکتا اور نہ ذبح کر سکتا ہے اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رد کر دیا اصل مناسب میں جبکہ ہے حالانکہ (جیسا کہ) زیادہ مناسب ہے جیسا کہ حدیث مذکور میں ہے۔ لیکن مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گوشت ہدیہ دیا تھا اس لئے بعض حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ رد کرنا سد ذرائع کی قبیل سے تھا اور یہ فقہ اسلامی کا ایک اہم اصول ہے جس کو فقہائے اربعہ نے تسلیم کیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز فی نفسہ ممنوع نہ ہو بلکہ جائز و مباح ہو لیکن اس کا کسی ناجائز کے لئے ذریعہ ہونے کا اندیشہ ہو تو اس جائز کو بھی منع کر دیا جاتا ہے۔

نذی کے شکار کا مسئلہ

المحدث الثریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْجَرَادُ مِنْ صَيِّدِ الْبَحْرِ

تشریح: جزا ہمارے نزدیک چار قسم کی ہوتی ہے:

(۱) البدنة: اس میں اونٹ اور بقرہ دونوں دینا جائز ہیں۔

(۲) الدمہ علی الاصلای: اس میں ایک بکری دی جاسکتی ہے یا اونٹ اور بقرہ کے ساتواں حصہ۔

(۳) تین صاع غلہ دینا۔

(۴) التصدق بما شاء: اگر اعانت نہ ہو تو شکار کا گوشت محرم کے لئے حلال ہے

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ... لَكُمْ الصَّيْدُ لَكُمْ فِي الْإِحْرَامِ حَلَالٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يَصَادَ لَكُمْ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ محرم نہ خود شکار کر سکتا ہے اور نہ کسی کو اس بارے میں اعانت کر سکتا ہے مثلاً دھکھانا اشارہ کرنا لیکن اگر خود اس نے شکار نہ کیا ہو اور نہ کسی قسم کی اعانت کی ہو بلکہ حلال نے اس کی نیت سے بھی شکار کیا تو محرم کو اسکے کھانے، نہ کھانے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ و مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی محرم کیلئے کھانا حرام ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھانا حلال ہے۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں ما لہ یصاد لکم کا لفظ ہے جس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ محرم کی نیت سے شکار کرنے سے بھی محرم نہیں کھا سکتا امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت قتادہؓ کی حدیث ہے کہ وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ جارہے تھے جو محرم تھے اور وہ غیر محرم تھے تو انہوں نے ایک وحشی گدھے کو دیکھا اور شکار کر لیا لیکن ان کے ساتھیوں نے ان کی کچھ امداد نہیں کی پھر انہوں نے بھی کھایا اور ساتھیوں کو کھلایا پھر انہوں نے سمجھا کہ شاید یہ ہمارے لئے حلال نہیں تھا اس لئے شرمندہ ہوئے اس کے بعد حضور ﷺ کی خدمت میں جب پہنچے اور سوال کیا تو آپ ﷺ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم میں سے کسی نے کچھ امداد کی؟ سب نے کہا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں کھاؤ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے بھی کھایا تو یہاں ظاہری بات ہے کہ اتنا بڑا جانور خود تنہا کھانے کیلئے شکار نہیں کریں گے۔ بلکہ ساتھیوں کی نیت ضرور ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ آپ ﷺ نے صرف محرمین کو پوچھا کہ تم نے کوئی امداد کی یا نہیں؟ ابو قتادہؓ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان کی نیت کی یا نہیں؟ تو معلوم ہوا کہ محرم کے شکار کرنے یا امداد کرنے کا اعتبار ہے حلال کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ وہ چیز داخل ممانعت ہوتی ہے جس میں محرم کو اختیار ہوا اگر ایک حلال آدمی کسی محرم کی نیت کر لے تو اس نیت کی ذمہ داری محرم پر کیوں ہونا چاہئے جیسا کہ اس نے نہ اشارہ کیا ہو اور نہ دلالت کی ہو۔ شوافع نے دلیل میں جابرؓ کی جو حدیث پیش کی وہاں لکم میں لام بمعنی امر کے ہے یا دلالت کے ہے جس کے معنی ہیں اویصاد لامرکم اولدال لکم لہذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

اب اس میں اختلاف ہوا کہ ہڈی کا شکار محرم کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کیلئے ہڈی کا شکار جائز ہے اور اس میں کوئی جزا واجب نہیں ہوگی۔ احناف کے نزدیک محرم اسکو قتل نہیں کر سکتا قتل کرنے سے چوتھے نمبر کی جزا واجب ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں ہڈی کو صید البحر کہا گیا اور صید البحر محرم کیلئے حلال ہے: لقولہ تعالیٰ اَجَلْ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ

احناف کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے موطا مالک میں کہ ٹڈی کے شکار پر آپ ﷺ نے فرمایا: اطعم قبضۃ من طعام اور دوسری روایت یہ ہے: تمرة خیر من جرادة

لہذا معلوم ہوا کہ اس میں جزا دینا پڑے گا۔ کیونکہ یہ اصل میں صید البر ہے جیسا کہ علامہ دمیری نے حیاۃ المؤمنین میں ذکر کیا ہے نیز یہ تو خشکی میں رہتا ہے لہذا صید البر ہوگا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کرام نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو صید البحر کہنے سے محرم کے لئے جواز قتل ثابت کرنا مقصد نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح بحر کا شکار بغیر ذبح کھانا جائز ہے اسی طرح ٹڈی کو بھی بغیر ذبح کھانا جائز ہے۔

بجو کے شکار اور گوشت کھانے کا مسئلہ

المحدث الثقفین: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَدَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّبْعِ أَصِيدٌ هِيَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ الْحَشِيرُ: اس میں دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ صبع جس کو ہندی میں ہنڈار اور فارسی میں گفتار کہتے ہیں بالاتفاق محرم اس کو شکار نہیں کر سکتا شکار کرنے سے ایک دنبہ دینا پڑے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے یا حرام؟ تو امام شافعی، احمد، اسحاق کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک حرام ہے۔ شوافع وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ حضور ﷺ نے اس کو کھانے کی اجازت دی ہے۔ امام ابو حنیفہ و مالک دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: وَحَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْخَبَائِثَ أَوْضِغْ أَخْبَثَ حَيَوَانَاتٍ میں سے ہے کہ وہ قبر کھود کر مردہ کھاتا ہے۔ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ: کل ذی ناب من السباع فاکلہ حرام، رواہ النسائی۔

اور وضع درندوں میں سے ہے لہذا یہ حرام ہوگا۔ تیسری دلیل ترمذی شریف میں حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے انکار کے طور پر فرمایا: اکلہ احد؟

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ لہذا قابل استدلال نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر مرفوع مان بھی لیا جائے تب بھی ہماری حدیث محرم ہے اور ان کی حدیث محلل ہے اور محرم کی ترجیح ہوتی ہے اور اسی میں احتیاط بھی ہے۔

باب الإحصاء وفوت الحج (احصار اور حج کے فوت ہو جانے کا بیان)

احصار کی تعریف: احصار کے لغوی معنی روکنا ہیں اور اصطلاح شرع میں احصار کہا جاتا ہے کہ محرم کو احرام کے مقتضی کے مطابق عمل کرنے سے روک دیا جائے اب اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ احصار کن اشیاء سے متحقق ہوتا ہے؟

فقہاء کرام کا اختلاف: امام شافعی، احمد، مالک، اسحاق کے نزدیک احصار صرف دشمن سے ہوتا ہے مرض وغیرہ سے نہیں ہوتا۔ مرض وغیرہ سے اگر احصار کا اندیشہ ہو تو اس کیلئے ضباع بنت زبیر کی حدیث کے پیش نظریہ فرماتے ہیں کہ احرام باندھنے کے وقت یہ شرط لگالے کہ جس جگہ مریض ہو جاؤں یا تمام حج سے عاجز ہو جاؤں تو میں احرام سے نکل جاؤں گا اور یہ کہے: اللہم محل حیث حبسنی۔

احناف کے نزدیک جو چیز بھی موجب احرام سے مانع ہو اس سے احصار متحقق ہوگا۔ لہذا جس طرح دشمن سے احصار ہو سکتا ہے اسی طرح مرض و قید وغیرہ سے بھی احصار متحقق ہوگا۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے **فَإِنْ أَحْصَيْتُمْ كَرَامَ اللَّهِ** اور حضور ﷺ دشمن کے ذریعہ سے محصور ہو گئے تھے اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو معلوم ہوا کہ احصار صرف دشمن سے ہوگا۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ہے کہ انہوں نے فرمایا: **لَا حَصْرَ إِلَّا مِنْ دُشْمَنِ**

امام ابو حنیفہ اسی مذکورہ آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ احصار لایا گیا ہے اور یہ عام ہے خواہ دشمن سے ہو یا مرض وغیرہ سے ہو، جیسا اصل نسخہ میں ہے حلاکہ جیسا کہ زیادہ مناسب ہے کہ تمام اہل لغات فرماتے ہیں۔ ہاں اگر لفظ حصر ہوتا جو صرف دشمن کے ساتھ خاص ہے تو ان کی دلیل بن سکتی تھی دوسری دلیل ابو داؤد و ترمذی میں حجاز بن عمر و انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ: **قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ كَسَرَ أَوْ عَرَجَ أَوْ مَرَضَ فَقَدْ حُلَّ**۔

تو یہاں کسی عضو کے تڑ جانے اور لنگڑا ہو جانے اور مرض ہونے سے بغیر دم حلال ہونے کی اجازت دی ہے تو معلوم ہوا کہ مرض وغیرہ سے بھی احصار ہو سکتا ہے۔ فریق اول نے قرآن کریم کی آیت سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اصول کا مسلمہ قاعدہ یہ ہے کہ: **الْعَبْرَةُ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا لِلْخُصُوصِ السَّبَبِ**۔

یعنی عموم لفظ کے اعتبار سے حکم ثابت ہوتا ہے خاص شان نزول کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے۔ لہذا یہاں لفظ احصار عام ہے مرض وغیرہ کو بھی شامل ہے لہذا حکم عام ہوگا۔ ابن عمر ص اور ابن عباس ص کے اثر سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم اور حدیث کے مقابلہ میں یہ قابل حجت نہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ حصر کا فرد کامل حصر بالعدو ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کے علاوہ حصر کا اور کوئی سبب نہیں ہے۔ شوافع وغیرہ مرض وغیرہ کے اندیشہ کے وقت شرط لگانے کی دلیل میں ضابطہ کی جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ بعض کبار صحابہ جیسا کہ ابن عمر ص وغیرہ اشتراط کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے۔ لہذا حدیث کا مطلب یہ ہوگا اس عورت کو تسلی دینے کے لئے فرمایا تھا یہ مطلب نہیں تھا کہ اس اشتراط کا احرام پر اثر پڑے گا۔

احصار کی ہدی کہاں ذبح کی جائے: اب احصار کا حکم یہ ہے کہ ایک دم ذبح کیا جائے لیکن اختلاف ہوا اس بارے میں کہ اس کو حرم میں بھیجنا ضروری ہے یا نہیں؟ تو شوافع کے نزدیک حرم میں بھیجنا ضروری نہیں ہے بلکہ جہاں احصار ہوا ہے وہاں ذبح کر کے حلال ہو جائے لیکن احناف کے نزدیک حرم شریف میں کسی کے ذریعہ بھیج دے اور دن متعین کر دے جب وہ وہاں ذبح کر لے اس وقت وہ حلال ہو جائے گا۔ شوافع دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ حدیبیہ میں جب محصور ہوئے تو اسی جگہ میں ذبح کر کے حلال ہو گیا اور حدیبیہ حل میں ہے حرم میں نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حرم میں بھیجنا ضروری نہیں امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت سے: **وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ** دوسری آیت: **فِيهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ**۔

اس سے صاف معلوم ہوا کہ حرم میں پہنچنے کے بعد حلال ہوگا۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حدیبیہ کا بعض حصہ حرم میں داخل ہے اور حضور ﷺ نے اسی حصے میں ذبح کیا بنا بریں ان کا استدلال صحیح نہیں ہے۔

باب حُرْمَةُ مَكَّةَ - حَرَمِهَا اللهُ - تَعَالَى - (حرم مکہ کا بیان)

مکہ مکرمہ کی حرمت

الْمَدِينَةُ الشَّرِيفَةُ: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ... إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ حَرَمٌ مِمَّا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ. فَهُوَ حَرَامٌ بِحُزْمَةِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَإِنَّهُ لَمْ يَحِلَّ الْقِتَالُ فِيهِ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَلَمْ يَحِلَّ لِي إِلَّا سَاعَةٌ مِنْ هَآئِهِ. فَهُوَ حَرَامٌ بِحُزْمَةِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الْخ

تشریح: علامہ قرطبیؒ نے کہا کہ تحریم کے معنی یہ ہے کہ کسی سبب کے بغیر اللہ تعالیٰ نے ابتداءً حرام قرار دیا ہے جس میں کسی انسان کا دخل نہیں ہے نہ عقل کا دخل ہے یا تو یہ مراد ہے کہ زمانہ جاہلیت میں مشرکین نے جو حرام قرار دیئے تھے ان میں سے نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی محرمات میں سے ہے یا تو یہ مراد ہے کہ اسکی تحریم صرف شریعت محمدیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دنیا کی ابتدا سے اس کی حرمت دائمی طور پر چلی آرہی ہے اب اس میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ روایت میں یہ موجود ہے کہ مکہ کو حضرت ابراہیمؑ نے حرام قرار دیا ہے اور یہاں کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تو تعارض ہو گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اللہ تعالیٰ کے حکم ہی سے حرام قرار دیا ہے اس لئے دونوں کی طرف نسبت کی گئی یا تو یہ مطلب ہے کہ ابتدا ہی سے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا لیکن لوگوں کو معلوم نہ تھا حضرت ابراہیمؑ نے لوگوں کے درمیان سب سے پہلے ظاہر کیا۔

حرم مکہ کی حد مدینہ کی جانب مکہ سے تین میل تک ہے اور یمن کی جانب مکہ سے ساٹھ میل تک ہے اور طائف کی جانب گیارہ میل ہے۔ اور عراق کی جانب دس میل ہے اور جعرانہ کے جانب پانچ میل تک، اب حرم مکہ کا حکم یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ہر اس درخت کو کاٹنا جائز نہیں جو خود بخود اُگے اور ٹوٹا ہوا نہ ہو اور خشک نہ ہو البتہ اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو کاٹنا بطبع موذی ہے اس کا کاٹنا جائز ہے کیونکہ یہ ان فواسق کے مشابہ ہے۔ جن کو قتل کرنا جائز ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک کاٹنا بھی جائز نہیں اس لئے کہ حدیث میں مطلقاً یحسد شو کہ آیا ہے۔ امام شافعیؒ نے جو قیاس کیا نفس کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں یا تو وہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ فواسق تو تکلیف دینے کا ارادہ کرتے ہیں۔ بخلاف کاٹنے کے اس سے خود احتراز کرنا ممکن ہے۔

دوسرا مسئلہ اس میں یہ ہے کہ اگر حرم کے اندر کوئی جنایت کرے تو اس سے بدلہ لیا جائے گا خواہ فعل نفس میں جنایت کرے یا فیادون النفس میں جنایت کرے اور اگر خارج حرم میں جنایت کرے اور حرم میں آکر پناہ لے تو اگر فیادون النفس جنایت ہو تو بالاتفاق قصاص لیا جائے گا اس لئے کہ اس کا حکم مال کا سا ہے اور اگر قتل نفس کر کے حرم میں داخل ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے۔ شوافع وغیرہ کے نزدیک اس صورت میں بھی قصاص لیا جائے گا۔ لیکن احناف کے نزدیک حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو نکلنے پر مجبور کیا جائے گا کہ کھانا پینا اور راحت کا ساماں بند کیا جائے گا تا کہ حرم سے نکلنے پر مجبور ہو جائے اور باہر قصاص لیا جائے۔ شوافع حضرات عمرو بن سعیدؒ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ان الحرم لا یعید عاصباً ولا فاراً بدم۔

دوسری دلیل پیش کرتے ہیں نبی کریم ﷺ نے ابن خطل کو حرم میں قتل کرنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ حرم میں قصاص لینا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ابو شریح کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: فلا یحل لاماً یؤمن باللہ والیوم الآخر ان یسفک بہادماً، تو معلوم ہوا کہ حرم میں قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ قول ایک فاسق فاجر لطیم الشیطان کا ہے لہذا حدیث کے مقابلہ میں اس کا قول قابل استدلال نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہاں پناہ نہ دینے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کو قتل کر دیا جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو وہاں نہ رہنے دیا جائے بلکہ نکلنے پر مجبور کیا جائے یہی ہمارا مذہب ہے لہذا اس سے قصاص پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ابن خطل کو قصاصاً قتل نہیں کیا گیا بلکہ مرتد ہونے کی بنا پر قتل کیا گیا اور اگر قصاص کی بنا پر قتل کیا گیا ہو تو حضور ﷺ کیلئے اس وقت حلال کیا گیا تھا۔ اس نے قتل جائز تھا۔ لہذا اس سے بھی استدلال جائز نہیں۔

باب حرم المدینۃ - حرمہا اللہ - تعالیٰ - (حرم مدینہ کا بیان)

مدینہ کی تحریم کے بارے میں امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ مکہ کی طرح حرم ہے اسلئے حرم مکہ کی مانند اس میں شکار کرنا درخت کاٹنا وغیرہ جائز نہیں ہے اور اس کی جزا کے بارے میں ان کے دو قول ہیں ایک قول میں وہ جزا ہے جو حرم مکہ کیلئے ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جزا اخذ سلاج ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک مدینہ کا حرم مکہ کی طرح نہیں ہے۔ لہذا اس کا شکار کرنا اور درخت کاٹنا جائز ہے البتہ مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ استدلال کرتے ہیں حضرت علیؓ کی حدیث سے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: المدینۃ حرام ما بین عید الی ثور۔ رواہ البخاری ومسلم

دوسری دلیل حضرت سعدؓ کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی احرم ما بین لابتی المدینۃ۔

تیسری دلیل حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث ہے: انه علیہ السلام قال ان ابراہیم علیہ السلام حرم مکۃ فجعلها حراماً وانی حرمت المدینۃ۔ رواہ مسلم۔

اس قسم کی احادیث سے صراحۃً تحریم مدینہ ثابت ہوتی ہے۔ ان حضرات نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کے مقابلہ میں حضرت ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں مسلم شریف کی حدیث سے کہ: انه علیہ السلام قال لا تبخط منہا شجرة الا لعلف۔ یعنی جانور کی خوراک کیلئے مدینہ کے درختوں سے پتے جھاڑ سکتا ہے حالانکہ حرم مکہ کے اشجار کے ورق کسی حالت میں جھاڑنا جائز نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ لبس المدینۃ حرم کما کان لمکۃ۔

دوسری دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے: قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احسن خلقاً وکان لی اخ یقال لہ ابو عمیر و کان لہ نغیر فدخل علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لہ یا ابا عمیر ما فعل النغیر۔ رواہ مسلم

تو اگر صید مدینہ صید مکہ کی طرح ہوتا تو آپ ﷺ نغیر پرندہ کو روکنے اور کھیلنے کی اجازت نہ دیتے تو معلوم ہوا کہ حرم مدینہ، حرم مکہ کی مانند نہیں ہے۔

شوافع نے جن احادیث سے استدلال پیش کیا ان کا جواب یہ ہے کہ اس میں تحریم سے مقصد مدینہ منورہ کی زینت و خوبی باقی رکھنا

ہے۔ جیسا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے ان سے پوچھا گیا مدینہ کے درخت بیر کاٹنے کے بارے میں تو فرمایا کہ اس کی ممانعت مدینہ کے ٹیلوں کو منہدم کرنے کی مانند ہے اور فرمایا: اھا زینۃ المدینۃ، رواہ الطحاوی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ”احرم“ کا لفظ فرمایا اس سے تحریم مراد نہیں ہے بلکہ اس سے عظمت و حرمت مراد ہے لہذا اس سے مدینہ کی عظمت ثابت ہوتی ہے مکہ کی طرح حرام ثابت نہیں ہوتی اور اسی عظمت کے ہم بھی قائل ہیں۔ لہذا جن احادیث میں احرام وغیرہ کا ذکر ہے وہاں حرمت و عظمت کا بیان ہے اور جن احادیث میں شکار پکڑنا اور درخت کاٹنے کا ذکر ہے وہاں نفس حلت کا بیان ہے اس طریقے سے مدینہ کے بارے میں احادیث متعارضہ کے درمیان تطبیق ہو جائے گی اور ایسی احادیث میں احناف کا یہی طرز عمل ہے۔

جب مدینہ دار الخلافہ ہوگا مسلمان فاتح ہونگے

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُمُوتُ بِقَرْيَةٍ تَأْكُلُ الْقَرْيَ. يَقُولُونَ: يَثْرِبُ وَهِيَ الْمَدِينَةُ الْخ."

تشریح: اہل قرئی سے مراد یہ ہے کہ مدینہ کے اہل دوسرے بلاد کے اہل پر غالب ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مدینہ سب سے پہلے لشکر اسلام کا مرکز ہوگا پھر وہاں سے تمام فتوحات کا سلسلہ جاری ہوگا کما قال مالک اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مدینہ منورہ کی اتنی زیادہ فضیلت ہے کہ اس کے مقابلہ میں دوسرے بلاد کے فضائل بچ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک کے نزدیک مدینہ منورہ مکہ مکرمہ سے بھی افضل ہے کہ تمام بلاد بلکہ مکہ مکرمہ میں بھی مدینہ ہی کی وجہ سے اسلام داخل ہوا۔ نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری مسلم میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اھا تنفی الناس کما ینفی الکبیر حبث الحدید۔

یہ فضیلت صرف مدینہ کیلئے ذکر کی گئی ہے لہذا وہی افضل ہوگا۔ نیز حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان ابراہیم حرم مکہ وانی حرمت المدینۃ۔

اور چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم افضل و سید المرسلین ہیں اس لئے ان کا حرام کردہ مدینہ ابراہیم علیہ السلام کے حرام کردہ مکہ سے افضل ہوگا۔ نیز اسی مدینہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدفون ہیں جو کعبہ سے بلکہ عرش و کرسی سے بھی افضل ہے۔ لہذا مدینہ منورہ مکہ مکرمہ سے افضل ہوگا۔ لیکن جمہور صحابہ و تابعین اور امام ابو حنیفہ شافعی احمد کے نزدیک مکہ مکرمہ تمام بلاد اور مدینہ منورہ سے افضل ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے اسی کو بنایا اور اسی میں نماز کا قبلہ اور جائے حج بنایا اور اسی کو اقامت حد اور قتل قال سے مامون بنایا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ۔

اور مدینہ کی یہ شان نہیں ہے لہذا مکہ افضل ہوگا۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عدی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے وقت مکہ کو خطاب فرمایا تھا: واللہ انک لحدید ارض اللہ واحب ارض اللہ الی اللہ الخ رواہ الترمذی

تو یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر فرمایا کہ مکہ، اللہ کے نزدیک سب سے بہترین شہر اور محبوب ترین شہر ہے۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ مکرمہ میرے نزدیک تمام شہروں میں زیادہ محبوب ہے۔ لہذا مکہ، مدینہ سے افضل ہوگا۔

امام مالکؒ نے جو دلائل پیش کئے یہ سب مدینہ کی عارضی و جزوی فضیلت ہے ذاتی و کلی فضیلت نہیں اور مکہ کے بارے میں جو فضیلت کی حدیثیں ہیں وہ ذاتی و کلی ہیں۔ باقی تیسری دلیل میں جو یہ بیان کیا گیا کہ مکہ کی تحریم حضرت ابراہیمؑ نے کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی اصل تحریم کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے: ان الله حرم مكة ولم يحرمها الناس۔

ابراہیمؑ نے صرف تحریم کو ظاہر کیا اس لئے ان کی طرف بھی نسبت کر دی گئی توجہ مکہ کے محرم حقیقتہً اللہ تعالیٰ ہیں لہذا وہ افضل ہو گا اور جو تھی دلیل میں مدینہ منورہ کو حضور ﷺ کا جائے دفن قرار دے کر افضل کہا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو صرف اس حصہ کی افضلیت ثابت ہوتی ہے جو حضور ﷺ کے اعضاء شریفہ سے متصل ہیں اور اس میں تو کوئی کلام نہیں ہے وہ تو بالا جماع تمام جگہوں سے افضل ہے حتیٰ کہ عرش و کرسی سے بھی افضل ہے اور بحث ہے مجموعہ مکہ و مدینہ کی افضلیت کے بارے میں اور اس سے پورے مکہ کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

کتاب البیوع (بیوعات کا بیان)

چونکہ دین کا مدار اعتقادات و عبادات، معاملات، معاشرت پر ہے تو مصنفؒ پہلے دونوں سے فارغ ہو کر معاملات کو شروع کر رہے ہیں۔ کیونکہ نظام عالم کا بقاء اور نظام معاش کی خاطر بیع و فروخت کی طرف لوگ زیادہ محتاج ہیں۔ اسلئے دوسرے معاملات پر اسکو مقدم کیا۔ پھر چونکہ شہوت بطن مقدم ہوتی ہے شہوت فرج پر۔ نیز شہوت فرج کی ضرورت پیش آتی ہے بلوغ کے بعد اور شہوت بطن کی ضرورت اس سے پہلے پیش آ جاتی ہے۔ اس لئے نکاح پر اس کو مقدم کیا۔

بیع کی تعریف پھر بیع کے لغوی معنی مطلقاً اول بدل کرنا اور شرعاً اس کے معنی مبادلة المال بالمال بالتراضی اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی شرط متعاقبین کی اہلیت ہونا اور اس کا حکم بیع میں مشتری کی ملک ثابت ہونا اور ثمن میں بائع کی ملک ثابت ہونا۔ والتفصیل فی کتب الفقہ

بیع کی اقسام: پھر بیع کا لفظ مصدر ہونے کے باوجود جمع لایا گیا اس کی اقسام و انواع کے اعتبار سے کہ اس کی بہت سی اقسام ہیں۔ یہ اقسام نفس بیع اور بیع اور عائدین یا اجل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ عام طور پر بیع کی چار قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔

(۱) **بیع تحارف:** جس کو بیع مطلق بھی کہا جاتا ہے۔ ہو بیع العین بالبدین (۲) **بیع مقافضہ:** ہو بیع العین بالعین (۳) **بیع صرف:** ہو بیع البدین بالبدین (۴) **بیع سلم:** ہو بیع البدین بالعین۔

عبادات میں نصوص و احادیث کثرت سے ہیں لیکن معاملات میں نصوص و احادیث کثرت سے نہیں ہیں۔ اسلئے فقہاء نے اس میں بہت محنت و مشقت کر کے قرآن و حدیث کے دلائل و اشارات و عبارات سے ان کے احکام مرتب کئے امام محمد بن الحسنؒ سے کسی نے پوچھا: الا تصنف فی الزهد کتاباً قال صنف کتاب البیوع۔ مطلب یہ تھا کہ آدمی اگر معاملات اچھے رکھے اور حلال و حرام کا امتیاز کرے اور مشتبہات سے پرہیز کرے تو یہی زہد ہے۔

زانیہ عورت کی اجرت حرام ہے

لِلْحَدِيثِ الثَّانِي عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ وَمَهُوَ الْبَغِي خَبِيثٌ وَكَسْبُ الْحَتَّامِ خَبِيثٌ

تشریح: شکاری کتا کو گھر و کھیت کا پہرہ دینے کیلئے پالنا بالافاق جائز ہے کیونکہ صحیح حدیث میں موجود ہے من اقتنی کلبا الا کلب صید او ماشیۃ نقص من اجرہ کل یوم قیرا طان

تو یہاں شکاری کتا اور پہرہ دار کتا کو مستثنیٰ کیا گیا۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کتنا بیچ کر ثمن کھانا جائز ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ، احمدؒ و داؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً کتا بیچنا جائز نہیں معلوم ہو یا نہ ہو۔ یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک جن کتوں سے نفع حاصل ہوتا ہو ان کا بیچنا جائز ہے۔ یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل یہی مذکورہ حدیث ہے۔ جس میں ثمن کلب کو خبیث کہا گیا۔ جس کے معنی حرام کے ہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث ہے: انہ علیہ السلامؐ بھی عن ثمن کلب، رواۃ البخاری و مسلم۔

امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: قال رخص النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن کلب الصید۔

دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: انہ علیہ السلامؐ بھی عن ثمن السنور و کلب الا کلب صید، رواۃ البیہقی۔ تیسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی عن ثمن السنور و کلب الا کلب صید تو ان احادیث میں شکاری کتا کے ثمن کھانے کی اجازت دی گئی۔ کیونکہ وہ منتفع بہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جو کتا منتفع بہ ہو اس کا بیچنا جائز ہے کیونکہ وہ مال متعوم ہے اور وہی محل بیع ہے۔

شوافع وغیرہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے۔ نہی کی احادیث محمول ہیں غیر منتفع بہ کلب پر یا تو محمول ہیں اس زمانہ پر جبکہ کتوں کو عام طور سے قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اُن کا حکم منسوخ ہو گیا اور اسکے ساتھ بیع کلاب کی بھی منسوخ ہو گئی اور بعض نے یہ جواب دیا کہ یہاں خبیث کے معنی حرام کے نہیں بلکہ اسکے معنی ہیں حلال طیب نہیں ہے یعنی مکروہ ہے۔ جیسا کہ کسب حجام کو خبیث کہا گیا حالانکہ بالافاق وہ حرام نہیں ہے۔ اسی طرح بلی کے بیچنے کی نفی کی گئی حالانکہ اس کا ثمن کسی کے نزدیک حرام نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بلی جیسے جانور کو بیچ کر پیسہ کھانا مروت کے خلاف ہے اس کو مفت میں دینا مناسب ہے پس یہی کتا کے بارے میں بھی کہا جائے گا یہ مروت کے خلاف ہے کہ اس کو بیچ کر ثمن کھایا جائے۔

دوسرا مسئلہ: کسب حجام کے بارے میں ہے کہ آیا یہ جائز ہے یا ناجائز؟ تو امام احمدؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک جائز ہے امام احمدؒ کی دلیل حدیث مذکورہ ہے کہ کسب حجام کو خبیث کہا گیا۔ جمہور کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ بخاری و مسلم میں ہے کہ انہ علیہ السلامؐ احتجم و اعطی الحجام اجرۃ

تو اگر حرام ہوتا تو حضور ﷺ اجرت نہ دیتے۔ امام احمدؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں خبیث سے مراد نائت کے ہیں کہ ایک مسلمان کی شان یہ نہیں کہ خون چوس کر ایک رذیل پیشہ کر کے رزق حاصل کرے یا تو نبی کی حدیث ابن عباسؓ کی حدیث سے منسوخ ہو گئی ہے۔

بلی کی خرید و فروخت کا مسئلہ

المحدث الثقف . عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب والسنور

تشریح: بلی کے بیچنے اور اس کا ثمن کھانے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت مجاہدؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک جائز

نہیں ہے لیکن جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے البتہ خلاف اولیٰ ہے۔
فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے کہ اس میں ثمن ہرۃ سے منع کیا گیا ہے فریق ثانی استدلال پیش کرتے ہیں کہ بلی مال منتفع ہے لہذا دوسرے اموال کی طرح اس کا بیچنا بھی جائز ہو گا اور جن احادیث میں اس کے بیع کی ممانعت آئی ہے انہیں وہ بلی مراد ہے جو منتفع بہ نہ ہو بلکہ موذی ہو یا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم اشیاء جو انسان کیلئے زیادہ مفید نہ ہوں اور مفت میں مل سکتی ہوں انکو بیچنا نہ چاہئے بلکہ اس میں سماعت کرنا چاہئے اور بغیر بیع کے بطور ہبہ یا عاریت دے دینا چاہئے۔

تاب الخیار (خیر کا بیان)

خیار مجلس کا مسئلہ

لِلْحَدِيثِ الثَّانِي: عَنْ ابْنِ عُمرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمُتَبَايَعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْنَ الْخِيَارِ الْخ

خیار کی قسمیں : جانا چاہئے کہ خیار کی چند قسمیں ہیں۔ (۱) خیار شرط جو عقد کے وقت شرط لگانے سے ثابت ہوتا ہے۔ (۲) خیار عیب جو بیع کے بعد عیب پر مطلع ہونے سے ثابت ہوتا ہے۔ (۳) خیار رؤیت جو بغیر دیکھ کر کوئی چیز خرید لے تو اسکو دیکھنے کے بعد رکھنے، نہ رکھنے کا اختیار ہوتا ہے۔ (۴) خیار قبول کے عاقدین میں سے کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو قبول کرنے نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ ان چاروں کے ثبوت میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے اگرچہ ان کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے۔

خیار مجلس میں ائمہ کا اختلاف : یہاں پانچویں قسم خیار ہے جس کو خیار مجلس کہا جاتا ہے کہ عقد تمام ہو جانے کے بعد اسی مجلس میں رہتے ہوئے عاقدین میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر عقد کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو اس خیار کے ثبوت کے بارے میں ائمہ کرام میں اختلاف ہے۔ تو امام شافعیؒ، احمدؒ و اسحاقؒ اس کے ثبوت کے قائل ہیں کہ ہر ایک کو خیار مجلس کا حق حاصل ہے اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک کسی کیلئے خیار مجلس کا حق حاصل نہیں۔ ہاں اگر عاقدین نے خیار شرط رکھ لیا ہو۔ تو شرط کی وجہ سے خیار ہو گا۔

دلائل : امام شافعیؒ و احمدؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث مذکور سے جس میں تفریق مجلس سے پہلے خیار کا حق دیا گیا ہے اس کے علاوہ حکیم ابن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں یہی الفاظ ہیں۔ پھر یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان تمام احادیث میں جو لفظ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا آیا ہے اس سے تفرق بالبدان مراد لیتے ہیں اسلئے کہ تفرق اعراض میں سے ہے اور اعراض جو ہر کے ساتھ قائم ہوتے ہیں دوسرے اعراض کے ساتھ قائم نہیں ہوتے اسلئے تفرق بالا قوال مراد نہیں ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ اس مقام پر ان کلیات سے استدلال کرتے ہیں جو فریقین کے یہاں مسلم ہیں۔ مثلاً جب کہ عاقدین کی رضامندی سے بیع ہوگی تو بیع ملک مشتری میں داخل ہو گیا اور ثمن ملک بائع میں داخل ہو گیا اور ہر ایک کا مال الگ الگ ہو گیا تو اب ہر ایک میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ بغیر اس کی اجازت کے اس کے مال میں قبضہ کرے اگر ایسا کرے گا تو قرآن کریم کی آیت: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ میں داخل ہو جائے گا۔ نیز قرآن کریم میں: إِلَّا أَنْ تَكُونِ بِحَاوِلَةٍ سے ایجاب و قبول کے بعد اکل کو مباح قرار دیا ہے۔ اب اگر خیار مجلس کے

ذریعہ سے اسکو روکا جائے تو ظاہری آیت کی مخالفت لازم آئے گی اور بغیر دلیل کے تخصیص آیت لازم آئے گی۔ دوسری دلیل قرآن کریم میں اَوْفُوا بِالْعُقُودِ کے ذریعہ عقد تام ہونے کے بعد اسکے ایفاء کو لازم کیا گیا۔ لیکن خیاری مجلس ثابت کرنے میں اس کلیہ کی نفی لازم آتی ہے۔ تیسری دلیل قرآن کریم میں: وَ اَشْهَدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ کے ذریعہ بیع کے بعد شہادت کے ساتھ اسکو مضبوط کرنے کا حکم دیا گیا۔ اب اگر خیاری مجلس ثابت کیا جائے تو اس حکم کی نفی لازم آتی ہے۔ انکے علاوہ احادیث کے ذریعہ سے احناف استدلال کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کو بیع کے بعد اختیار دیا تھا جیسے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں تو اگر خیاری مجلس حاصل ہوتا تو انکو اختیار دینے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ علاوہ ازیں احناف دوسرے عقود پر قیاس کرتے ہیں مثلاً نکاح، اجارہ وغیرہ۔ اس میں سب کے نزدیک خیاری مجلس کا حق حاصل نہیں ہے۔ لہذا عقد بیع میں بھی خیاری مجلس حاصل نہیں ہوگا۔

جواب: امام شافعی رحمہ اللہ نے جو دلیل پیش کی اس کا اجمالی جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کی کلیات کے مقابلہ میں خبر واحد قابل قبول نہیں علاوہ ازیں اس حدیث میں خیاری مجلس سے خیاری مجلس مراد نہیں بلکہ خیاری قبول مراد ہے کہ ایک کے ایجاب کے بعد تفرق مجلس کے پہلے پہلے دوسرے کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اسی طرح ایجاب کرنے والے کو بھی اپنے ایجاب اٹھانے کا حق حاصل ہے تو اس صورت میں تفرق سے تفرق بالآبدان ہی مراد ہوگا۔ کما قال ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ یہاں تفرق سے تفرق بالا قول مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا حق ہے اسی طرح ایجاب کرنے والے کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہے اور خود حدیث شریف میں اسکا قرینہ موجود ہے کہ بائع اور مشتری کو ”البیعان“ کہا گیا ہے اور ان پر بیعان کا اطلاق اس وقت حقیقتاً ہوگا جبکہ بیع اب تک تام نہ ہو بلکہ ایک نے ایجاب کیا ہو اور دوسرا قبول کرنے والا ہے اور جب ایجاب و قبول ہو جائے تو عاقدین پر بیعان کا اطلاق مجاز ماکان کے اعتبار سے ہوگا اور لفظ کو حقیقت پر حمل کرنا داولیٰ ہے مجاز پر حمل کرنے سے لہذا خیاری قبول مراد لینا داولیٰ ہوگا باقی یہ کہنا کہ تفرق عرض ہے اور قول بھی عرض ہے اسکے ساتھ نہیں لگ سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ فلاسفہ اور مناطقہ کا قول ہے جو شریعت میں قابل استدلال نہیں ہے اور قرآن و حدیث میں تفرق و افتراق کا لفظ تفرق بالا قول کیلئے استعمال ہوا ہے جیسے قرآن کریم کی آیت ہے: **وَ اِنْ يَتَفَرَّقَا يَغِيْرِ اللّٰهُ - وَ مَا تَفَرَّقَ الَّذِيْنَ اٰوْتُوْا الْكِتٰبَ**

اسی طرح ستفتوح اصنی کا لفظ آیا ہے اور بہت سی احادیث ایسی ہیں۔ تو ان آیات و احادیث میں تفرق سے تفرق اقوال مراد ہے۔ آخر میں حضرت شیخ البند فرماتے ہیں کہ شوافع نے جن احادیث سے استدلال کیا ان سب میں خیاری مجلس ہی مراد ہے۔ لیکن یہ حکم قضاء نہیں بلکہ دیناً و استحباباً ہے کہ عقد تام ہونے کے بعد اگرچہ کسی ایک کو فسخ کرنے کا حق حاصل نہیں تاہم اگر اپنا مسلمان بھائی شرمندہ ہو جائے تو دوسرے کو مروءتاً و استحباباً فسخ کا موقع دینا مناسب ہے۔ بہر حال حدیث مذکور سے شوافع کا استدلال خیاری مجلس کے ثبوت کیلئے واضح نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور کا ایک جملہ الایع الخیار کی متعدد توجیہات کی گئی بعض کہتے ہیں کہ یہ مفہوم غایت سے استثناء ہے کہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ اذا تفرقا سقط الخیار الایع شرط فیہ الخیار کہ شرط خیاری لگانے سے جدائی کے بعد بھی مدت تک

خیار باقی رہے گا اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اصل حکم سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ تفرق سے پہلے خیار باقی رہے گا۔ مگر جبکہ عدم خیار کی شرط لگالے تو اس وقت خیار باقی رہے گا اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ: **الایبعا یقول احد المتبائعین للاخر اختوا فیقول اخترت**۔

تو ایسی صورت میں خیار ساقط ہو جائے گا۔ اگرچہ تفرق نہ ہو یہ دونوں توجیہ شوافع کے مذہب کے اعتبار سے ہوں گی اور پہلی توجیہ احناف و شوافع دونوں کے مذہب پر جاری ہوگی۔

باب الزبوا (سود کا بیان)

ربوا کی تعریف: ربوا کے لغوی معنی مطلقاً زیادہ کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ربوا کہا جاتا ہے: **مبادلة المال بالمال** کے اندر اس زیادتی مال کو جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو۔

ربوا کی اقسام: پھر ربوا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک **ربوا علی جس کو ربوا نسبیہ** کہا جاتا ہے کہ دین کو تاخیر کر کے مال کے اندر زیادتی کی جائے۔ جس کا رواج زمانہ جاہلیت میں بہت زیادہ تھا چونکہ اس میں بہت زیادہ نقصان ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے رحم و کرم سے اس عظیم نقصان سے لوگوں کو بچانے کیلئے اسکو حرام قرار دیا اور اس کا کھانے والا، کھلانے والا کاتب شاہد ہر قسم کی مدد کرنے والے پر لعنت کی ہے اور اسکی نہ چھوڑنے والے کے ساتھ اللہ و رسول کی طرف سے لڑائی کا اعلان کیا گیا کسی گناہ کبیرہ میں اس قسم و عید نہیں آئی۔ دوسری قسم **ربوا مخفی جس کو ربوا الفضل** کہا جاتا ہے ایک طرف مال زیادہ ہو اور ایک طرف مال کم ہو یہ چونکہ پہلی قسم کے لئے سبب بنتا ہے اس لئے سد الذرائع حرام قرار دیا گیا۔

پھر اشیاء ستہ میں ربوا کو حرام قرار دیا گیا جیسا کہ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: **الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ** اور یہی حدیث باب ربوا میں اصل ہے اب بحث ہوئی کہ ربوا انہی چیزوں کے ساتھ خاص ہے۔ یا دوسری اشیاء کی طرف ربوا کا حکم متعدی ہو گا۔ تو اہل ظواہر کے نزدیک یہ حکم معطل بالعلت نہیں ہے لہذا انہی اشیاء کے ساتھ حکم خاص ہو گا۔ لیکن تمام ائمہ مجتہدین کے نزدیک یہ حکم معطل بالعلت ہے۔ جہاں بھی علت پائی جائے گی۔ وہاں ربوا جاری ہو گا صرف اشیاء ستہ کے ساتھ حکم خاص نہیں ہو گا۔

ربوا کی علامت: پھر ان کے آپس میں علت کے متعلق اختلاف ہوا چنانچہ امام شافعی و مالک کے نزدیک ذہب و فضہ میں علت شمیثیت ہے اور باقی چاروں میں علت طعمہ ہے اور جنسیت شرط ربوا ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک علت ربوا قدر مع الجنس ہے۔ یعنی کیل مع الجنس یا وزن مع الجنس ہے باقی تفصیلات دلائل کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

ایک غلام کے بدلے میں دو غلام دینا کیسا ہے؟

الْحَدِيثُ الْمَشْتَرِكُ: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: جَاءَ عَبْدٌ فَبَايَعَ... فَأَشْتَرَاهُ بَعْدَ ثَلَاثِينَ أَسْوَدَيْنِ وَلَمْ يُبَايِعْ أَحَدًا لَمْ

تشریح: اگر بیع الحيوان بالحيوان یا بید بید ہو تو متفاضلاً بھی جائز ہے بالاتفاق خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا لیکن نسیئہ حیوان بالحيوان کی بیع کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی مالک اور احمد کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور یہ امام احمد کی مشہور روایت ہے۔ امام شافعی و مالک استدلال کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے جو

ابوداؤد شریف میں مذکور ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ لشکر تیار کر رہے تھے اتفاق سے اونٹ کم ہو گئے تو آپ ﷺ نے حکم دیا کہ ایک اونٹ صدقہ کے دودا اونٹ کے مقابلہ میں نسیئۃ خرید کر لو چنانچہ ایسا ہی کیا گیا تو یہ بیع الحیوان بالحوان نسیئۃ ہوئی تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا بأس بالحيوان بالحيوان واحد ابائنين بدأبيد وكرهه نسيئة، رواه ابن ماجه

دوسری دلیل حضرت سمرہؓ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحیوان بالحوان نسیئۃ، رواه الترمذی و ابو داؤد۔

اسی طرح ابن عباسؓ سے ایسی روایت ہے۔ جسکو ترمذی نے علل میں نکالا ہے۔ تو ان روایات سے واضح ہو گیا کہ بیع الحیوان بالحوان نسیئۃ جائز نہیں۔ شوافع نے عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی تو اس کا جواب امام طحاویؒ و علامہ توربشتیؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ معاملہ تحریم ربوا سے پہلے کا تھا لہذا یہ منسوخ ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مسلم اصول ہے کہ حلت و حرمت میں جب تعارض ہو جاتا ہے تو حرمت کی ترجیح ہوتی ہے۔ لہذا یہاں ہمارے دلائل کی ترجیح ہو گی۔

سونے کے بدلے سونے کے لین دین کا مسئلہ

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ قُصَالَةَ بْنِ أَبِي عُثَيْبٍ قَالَ: اشْتَرَيْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ قِلَادَةً بِأَثْنَيْ عَشَرَ دِينَارًا... لَا تُبَاعُ حَتَّى تُفْضَلَ
تشریح: جس قلابہ میں سونے کی جڑاؤ کی گئی ہو اور جس تلوار کو چاندی وغیرہ سے آراستہ کی گئی ہو تو اس قسم چیزوں اس سونا چاندی کو الگ کرنے کے بغیر امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ، ابن المبارکؒ کے نزدیک بیع جائز نہیں الحدیث فضالۃ قال اشتریت یوم خیبر قلابۃ باثنی عشر دیناراً فیہا ذهب وخرز ففضلتها فوجدت اکثر من اثني عشر دیناراً فذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا تباع حتی تفضل۔

لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک یقینی طور پر معلوم ہو تو دشمن مانی القلابۃ سے ازید ہے تو جدا کرنے کے بغیر بھی بیع جائز ہے تاکہ ذهب بمقابلہ ذهب ہو کر زائد قلابۃ کے بدلہ میں ہو اور عدم لزوم ربوا کیلئے زیادت کی شرط لگائی گئی۔ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ و اسحاقؒ وغیرہ حضرات نے فضالۃ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بھی جو بغیر کے بیع سے منع کیا گیا اسکی علت یہ ہے کہ مقابلہ الذہب بالذہب ہو کر زیادۃ الفضل سے ربوا لازم آتا ہے جب امام اعظمؒ نے ایسی صورت بتائی کہ جس سے ربوا لازم نہ آئے تو حدیث کے خلاف بالکل نہیں ہوا۔ نیز اس حدیث میں مزید احتیاط کا بیان کیا۔

خشک اور تازہ پھلوں کے باہمی لین دین کا مسئلہ

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ: سَمِعْتُ... فَقَالَ: نَعَمْ فَتَهَاةٌ عَنْ ذَلِكَ

تشریح: رطب تازہ خرمہ کو کہا جاتا ہے اور تمر خشک خرمہ کو اب بیع الرطب بالتمر جسکو بیع مزائنہ کہا جاتا ہے۔ بیع الغب بالذیب و بیع الخطۃ فی سبیلها بجنطہ صافیہ جسکو بیع الحاقلہ کہا جاتا ہے۔ یہ تمام بیوع امام شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں اگرچہ متساویاً ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع الرطب بالتمر برابری کر کے جائز ہے۔ ایسی ہی دوسری صورتیں بشرط تساوی بیع جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں جس میں مطلقاً بیع کی ممانعت کی گئی۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں اس مشہور حدیث سے جو حرمت ربوا کی اصل ہے اس میں متفاضلاً بیع کی ممانعت ہے اور مثلاً بمثل بیع کی اجازت ہے۔ نیز قرآن کریم میں **وَاحْتَلَّ اللَّهُ التَّبِيعَ** سے عام بیع کو حلال قرار دیا گیا ہے۔ اب نصوص سے جن بیوع کی ممانعت کی گئی وہی ناجائز ہوں گی اور بقیہ جواز کے تحت رہے گی۔ انہوں نے جس حدیث سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی زید بن ابی عیاش ہے اور وہ مجہول ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ نسبتاً پر محمول ہے چنانچہ ابو داؤد شریف میں اہل کی قید ہے اور نسبتاً ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں۔ شرح ہدایہ نے یہاں تک واقعہ نقل کیا کہ امام ابو حنیفہؒ جب بغداد تشریف لے گئے تو وہاں کے علماء کے ساتھ بہت سے مسائل میں مناظرہ ہوا۔ ان میں سے ایک مسئلہ بیع الرطب بالتمر کا تھا تو امام ابو حنیفہؒ نے جائز کہا تو انہوں نے سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث پیش کی تو امام صاحب نے کہا اس کا راوی زید بن عیاش مجہول ہے، فلا یستدل بحدیثہ۔ پھر فرمایا کہ بتاؤ کہ رطب اور تمر ایک جنس ہے یا دو جنس اگر ایک جنس ہے تو حدیث مشہور کے اول جز سے بالتساوی بیع جائز ہونا چاہئے اور اگر دو جنس ہیں تو آخری جز سے تفاضلاً بھی بیع جائز ہونا چاہئے۔ تو اس حدیث مشہور کے مقابلہ میں یہ حدیث شاذ ہے۔ قبھتوا

ادھار لین دین میں سود کا مسئلہ

الحَدِيثُ الْبَرِيقُ: عَنْ أَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الزَّائِي النَّسِيئَةُ فِي رِذَائَةٍ قَالَ: لَا يَهَابُهَا كَانَ يَدَّابِئِي تَشْرِيح: بعض فرق قلیلہ کے نزدیک ربوا صرف نسیئۃ میں متحقق ہوتا ہے۔ خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا اگریداً بید ہو جائے تو متفاضلاً بھی جائز ہے اور یہی حضرت ابن عباسؓ کا مذہب تھا وہ حضرت اسامہؓ کی مذکورہ حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ یہ جمہور صحابہ و تابعین و ائمہ کرام کے نزدیک ایک جنس میں تفاضل یہی ربوا اور نسیئۃ بھی ربوا ہے۔ اور مختلف جنس میں تفاضل ربوا نہیں نسیئۃ ربوا ہے۔ جمہور کی دلیل وہ مشہور حدیث ہے جو ربوا میں اصل ہے جس میں متجانسین کے اندر یدن ابیہ اور تساوی کو شرط قرار دی گئی۔ حضرت اسامہؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں مختلف الجنس کے بارے میں کہا گیا۔ اور حضرت ابی بن کعبؓ نے جب ابن عباسؓ کو سختی سے سمجھایا۔ تو انہوں اس سے رجوع کر لیا تو اب متجانسین میں ربوا فضل کی حرمت میں اجماع ہو گیا۔

باب الثَّوْبِ عِنْدَ الْبَيْعِ (منوع بیوعات کا بیان)

بیع محاقلہ کی ممانعت

الحَدِيثُ الْبَرِيقُ: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُخَاطَبِ قَوْلَهُ: الْمُخَاطَبَةُ وَالْمُخَاطَلَةُ وَالْمُخَاطَلَةُ الْحَبْلُ تَشْرِيح: حدیث مذکور میں یہ چند بیوعات سے منع کیا گیا ہے جو ایام جاہلیت میں مروج تھیں، مخاطبہ کہا جاتا ہے کسی کو زراعت کرنے کے لئے زمین دے کر کہنا کہ پیداوار کا ثلث یا ربع یا کوئی حصہ معینہ میرا ہے اور یہ زراعت دونوں قریب قریب ہیں فرق اتنا ہے کہ مخاطبہ میں عامل بیج دیتا ہے اور مزارعت میں مالک بیج دیتا ہے اس مسئلہ کی تفصیل آئندہ مستقل باب میں آئے گی۔

محاقلہ کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ خوشہ کے اندر جو گیہوں ہے اس کو کاٹنا گیہوں سے بیچنا اس میں چونکہ ربوا کا اندیشہ ہے اس لئے یہ

جائز نہیں ہے اور بعض نے محافلہ کی تعریف مزارعت سے کی ہے۔ لہذا یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ کی حجت بن جائے گی مزارعت کے عدم جواز پر۔

مزانبہ زمین سے مشتق ہے اس کے معنی دفع کرنا اور چونکہ اس بیج میں متباہین میں سے ہر ایک اپنے صاحب کو اس کے حق سے دفع کرتا ہے۔ اس لئے اس کو بیج مزانبہ کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں مزانبہ کی تعریف یہ ہے کہ: ہو بیع الثعالب علی رؤس الا شجار بالتمر المجذوذ خراً۔

اس میں چونکہ درخت پر جو کھجور ہے وہ اندازہ کر کے بیجا گیا اس لئے اس میں کمی و زیادتی کا اندیشہ ہے اس لئے منع کیا گیا۔ یہ بیج امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے چاہے کم ہو یا زیادہ۔

امام شافعیؒ کے نزدیک پانچ وسق کے کم میں جائز ہے۔ جس کو ان کے نزدیک عرایا کہا جاتا ہے اور حدیث میں عرایا کی رخصت دی گئی لیکن ہم کہتے ہیں کہ عرایا بیج ہی نہیں بلکہ اس کے معنی عطیہ کے ہیں۔ چنانچہ ہم اس کی یہی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضورؐ کے زمانہ میں کچھ لوگ فقیر تھے جن کے پاس دینار و درہم نہ تھے لیکن رطب یعنی تازہ خرما کھانے کا شوق رکھتے تھے جب رطب کا موسم آتا انہوں نے حضور ﷺ کے پاس اس کی شکایت کی تو حضور ﷺ نے خشک خرما دے کر اندازہ کر کے تازہ خرما خریدنے کے لئے ان کو اجازت دی۔ چونکہ پانچ وسق میں یہ حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کو خاص کر کے ذکر کیا اور یہ بات یاد رہے کہ مشتری جو تمر دے گا وہ تول کر دے گا اور بائع خرص کر کے دے گا۔ اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مزانبہ سے استثناء ہے مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جب مزانبہ سے منع فرمایا تو ان لوگوں پر تنگی آگئی جن کے پاس تمر تو ہے لیکن رطب نہیں اور جی رطب کھانے کو چاہتا ہے۔ اس لئے حضور ﷺ نے ان پر وسعت کرنے کے لئے عرایا کی اجازت دیدی چنانچہ سہل بن ابی حشمہؓ کی روایت ہے: قال لھن رسول اللہ صلی اللہ علیہ عن بیع التمر بالتمر الا اندرخص فی العربیۃ ان تباع بخمر صھا تمر یا کلھا اھلھا رطباً۔

اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں اس کی مقدار بیان کر دی گئی کہ پانچ وسق یا اس سے کم ہو اور امام مالکؒ سے عرایا کی دو تفسیریں منقول ہیں ایک تفسیر تو وہ ہے جو موطا مالک میں ہے کہ ایک باغ میں ایک شخص کے بہت کھجوروں کے درخت ہیں اور دوسرے ایک شخص کے دو تین درخت ہیں اب جب پھل پکنے کا زمانہ آیا تو اہل عرب کی عادت کے مطابق بہت درخت والا باغ میں مع اہل و عیال مقیم ہو گیا اور دوسرا شخص بھی اپنا باغ دیکھنے کیلئے آتا جاتا ہے جس سے صاحب نخل کثیر کو ایذا و تکلیف ہوتی ہے۔ تو اسلئے اس دوسرے شخص کو کہتا ہے کہ تم تمہارے درخت میں جو تازہ خرما ہے تو اس کے عوض میں مجھ سے اندازہ کر کے توڑا ہوا کھجور لے جاؤ اور باغ میں مت آیا کر تو یہ بھی بیج ہوئی اور مزانبہ کی ممانعت سے مستثنیٰ ہے لیکن یہ صرف ان دونوں کیلئے خاص ہے دوسرے کسی کیلئے جائز نہیں تو عرایا ان کے نزدیک اشجار قلیلہ ہوئے اور خمسۃ لوسق کی قید اتفاقی ہے کہ عام طور سے اشجار قلید میں پانچ وسق ہی ہوتے ہیں۔ مالکؒ کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ جو طحاوی شریف میں منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص کا بہت بڑا باغ ہے ان میں سے دو ایک درخت کسی غریب آدمی کو بطور ہبہ دے دیئے تو وہ آدمی اس پھل کیلئے باغ میں آنے جانے لگتا ہے جس سے واہب کو حرج ہوتا ہے۔ اسلئے وہ اپنے وعدہ خلافی سے بچنے کیلئے اس کو اس درخت کے پھل کے عوض میں

ترجمہ و ذودے دیتا ہے۔ تو اس تفسیر کے مطابق عربیہ عطیہ ہوا اور یہی لغت کے موافق ہے، اور یہ تفسیر بعینہ امام ابو حنیفہ کی تفسیر ہے لیکن صرف تخریج میں فرق ہے کہ امام مالک کے نزدیک یہ بیع اور معاوضہ ہے۔ اسلئے کہ انکے نزدیک ہبہ کیلئے قبض تمام ضروری نہیں۔ اسلئے درخت میں جو پھل ہے مہوب لہ اس کا مالک ہو گیا لہذا اسکے بدلے میں جو یا گیا وہ بیع ہوئی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہبہ میں قبض تمام ضروری ہے۔ لہذا جب تک درخت کے پھل توڑ کر مہوب لہ کے حوالہ نہ کر دے وہ مالک نہیں ہو گا بلکہ خود واہب مالک ہو جائے گا لہذا اب واہب جو کچھ توڑا ہوا پھل دے دیا ہے۔ یہ خود مستقل ہبہ ہے۔ اسکو صلوٰۃ و ظاہراً معاوضہ و بیع کہہ دیا گیا اور یہ بیع مزانہ سے استثناء کیا گیا۔ تاکہ کوئی اشکال باقی نہ رہے اور امام ابو حنیفہ نے جو تفسیر کی اس پر تمام لغت متفق ہیں کہ: عدیہ اسدہ لہبۃ شملہ النخل اور یہی صاحب قاموس کی بھی رائے ہے۔ جو متعصب شافعی ہیں اور امام صاحب نے عربیہ کی یہ تفسیر اسلئے کی کہ بعض روایات میں مزانہ کی مطلقاً ممانعت آئی ہے اور یہ تو اترا ہے۔ اور اسکی علت جو شہرہ روا ہے۔ امام شافعی کی تفسیر عریا میں پائی جاتی ہے۔ اسلئے وہ اختیار نہیں کیا۔ واللہ اعلم بالصواب

بختگی ظاہر ہونے سے پہلے بھلوں کا بیچنا منع ہے

الْمَدَنِي الثَّقِينِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: كُنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الثَّعَالِ حَتَّى يَبْدُوَ صَاحِبَهَا الْخ
تشریح: بدو صلاح کے معنی امام شافعی کے نزدیک اسکے پکا شروع ہو کر کچھ مٹھاس ظاہر ہونا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکے معنی قابل اشفاق ہو جانا یعنی اس حد تک پہنچ جائے کہ ہر قسم آفت و فساد سے مامون ہو جائے۔ اب اس میں اختلاف ہوا کہ قبل البدو پھل کا بیچنا جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ کا اختلاف: تو امام شافعی اور احمد و اسحاق کے نزدیک بیع جائز نہیں ہے الا بشرط القطع للاجماع اور امام ابو حنیفہ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک بعض صورتوں میں جائز ہوگی اور بعض صورتوں میں ناجائز۔ علامہ ابن الممام نے فتح القدیر میں یہاں پر چھ صورتیں لکھی ہیں کہ بیع ہوگی بشرط القطع یا بشرط الابقاء یا مطلقاً پھر ہر صورت میں یا قبل بدو و الصلاح ہوگی یا بعد بدو و الصلاح ہوگی تو چھ صورتیں ہو گئیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بشرط الابقاء و دونوں حالتوں میں جائز نہیں اور بشرط القطع اور مطلقاً دونوں حالتوں میں جائز ہے فاعتمر بشرط الابقاء وعدہ اور امام شافعی کے نزدیک قبل بدو و الصلاح تینوں صورتیں جائز نہیں یہی مقہوم حدیث کا تقاضا ہے۔ مگر اجماع کی وجہ سے شرط القطع جائز قرار دیا پھر اس کے بعد لمبی عبارت مخدوف ہے اصل سے لکھی جائے۔ اور بعد بدو و الصلاح بشرط الابقاء جائز نہیں اور بقیہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

دلائل: امام شافعی وغیرہ نے استدلال کیا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے کہ نبی کریم ﷺ نے قبل بدو و الصلاح مطلقاً بیع کی ممانعت فرمائی اور امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی دوسری حدیث سے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من باع غلاماً ابڑت فتعمرھا للبائع الا ان يشترط المبتاع، ہواہ البخاری

تو یہاں قبل البدو و بعد الا بشرط المبیع قرار دیا تو معلوم ہوا کہ ایسی بیع جائز ہے۔ دوسری یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بخاری شریف میں ہے کہ ایک شخص نے بدو و صلاح کے پہلے پھل خرید لیا تھا اور وہ ہلاک ہو گیا تو حضور ﷺ کے پاس آکر کہا کہ میرے اوپر اس بائع کا دین آگیا تو آپ ﷺ نے اس کے لئے چندہ کرایا اور بائع کے ثمن ادا کرنے کے لئے دیا تو اگر بیع صحیح نہ ہوتی تو ثمن کا دین اس پر کیسا لازم ہوا؟ تو معلوم ہوا کہ بدو و صلاح سے پہلے بیع جائز ہے۔

جواب: شوافع نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے جو دلیل پیش کی احناف کی طرف سے اسکے مختلف جوابات دیئے گئے پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں بیع سے بیع مسلم مراد ہے اور اہل عرب کی عام عادت یہ تھی کہ وہ ثمر آنے سے پہلے اس کو بطور بیع مسلم بیچ دیا کرتے تھے جس سے بعض اوقات مسلم الیہ کو ثمر نہ آنے کی بناء پر نقصان ہوتا تھا اس لئے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں بیع بشرط الابقاء مراد ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی یہ نبی بطور شفقت و مشورہ کے ہے عزیمت کی بناء پر نہیں لہذا حدیث ہذا سے قبل بدو الصلاح بیع کے عدم جواز پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

کئی سالوں کیلئے باغ کے پھل کا بیعنا منج ہے

المحدث الشافعی: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ السَّيِّدِينَ وَأَمْرٍ بِوَضْعِ الْجَوَائِزِ
تشریح: بیع السیدین جسکو بیع المعاومہ بھی کہا جاتا ہے۔ اسکی تعریف یہ ہے کہ باغات کے پھلوں کو دو تین سالوں کیلئے فروخت کر دینا یہ چونکہ بیع معدوم ہے اسلئے اس سے منع فرمایا اور یہ بالاجماع باطل ہے جوائع جائحہ کی جمع ہے اور جائحہ وہ معصیت ہے جو پھلوں پر آتی ہے اور ہلاک کر دیتی ہے۔ تو اگر کسی نے اپنے درخت مع ثمار بیچ دیا اور اب تک مشتری کا حوالہ نہیں کیا اور ثمر ہلاک ہو گیا تو اس میں بالاتفاق مشتری پر ثمن نہیں آئے گا۔ بلکہ بائع کا جائے گا۔ کیونکہ اسکے ضمان میں تھا اور اگر مشتری نے قبضہ کر لیا اور ثمر ہلاک ہو گئے تو امام احمدؒ کے نزدیک جس قدر ثمر ہلاک ہو گا اسی کے اندازہ ثمن وضع کر دیا جائے گا۔ اگر تمام ثمر ہلاک ہو گیا ہو تو پورا ثمن وضع ہو جائے گا اور امام مالکؒ کے نزدیک ثمن وضع کر دیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک ثمن بالکل نہیں وضع کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ ثمر مشتری کے ضمان میں ہلاک ہوا۔ لہذا اسی کا مال ہلاک ہوا بائع پر کچھ نہیں اس کا پورا ثمن دینا پڑے گا یہی شریعت کا اصول ہے الغرم بالغنم والخراج بالضمان۔

امام احمدؒ نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی جس میں صاف طور پر وضع الجوائز کا امر فرمایا۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں بخاری شریف کی حدیث سے کہ ایک مشتری کا پھل ہلاک ہو گیا تھا اور بائع کا ثمن دینے کی کوئی صورت نہیں تھی تو آپ نے چندہ کر کے بائع کا ثمن دلوا دیا۔ تو یہاں آپ نے بائع کو وضع ثمن کا حکم نہیں دیا تو معلوم ہوا کہ یہ قانون نہیں ہے۔ امام احمدؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں مشتری کے حوالہ کرنے سے پہلے کے بارے میں فرمایا۔ اگر بعد التسلیم کے متعلق امر ہے تو بطور استحباب و مروت ہے قضاء و قانوناً نہیں کہ یہ مروت و اخوت کے خلاف ہے کہ تمہارا مسلمان بھائی نے باغ سے بالکل فائدہ نہ اٹھائے اور تم اس سے روپیہ لے لو اسی لئے بعض روایات میں ثمن یا ربیع کے وضع کا ذکر ہے کہ اگر پورا معاف نہ کرو تو کم سے کم ثمن یا ربیع تو معاف کرو۔

اشیاء مفتولہ میں قبضہ سے پہلے دوسری بیع جائز نہیں

المحدث الشافعی: عَنْ ابْنِ عُمرَ قَالَ: كَانُوا يَتَخَاوَنَ الطَّعَامَ فِي أَعْلَى الشُّوْقِ فَيَبِيعُونَهُ فِي مَكَانِهِ فَتَهَاكُمُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِهِ فِي مَكَانِهِ حَتَّى يَنْقَلِبَ

تشریح: شئی بیع میں قبل القبض تصرف کرنا جائز ہے یا ناجائز؟ تو اگر وہ بیع بعام ہے تو بالاتفاق تصرف کرنا قبل القبض جائز نہیں اس کے سوا دوسری اشیاء میں اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک بقیہ چیزوں میں قبض سے پہلے تصرف جائز ہے اور امام شافعیؒ و سفیان ثوریؒ اور ہمارے امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز میں تصرف جائز نہیں۔ خواہ عقار ہی کیوں نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار اور غیر منقولی چیز میں جائز ہے اور بقیہ اشیاء میں جائز نہیں۔

دلائل: امام مالکؒ و احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مذکور سے کہ یہاں صرف طعام کی تخصیص ہے۔ امام شافعیؒ و محمدؒ پیش کرتے ہیں حکیم بن حزامؒ کی حدیث سے: قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي رَجُلٌ ابْتَاعَ هَذِهِ الْبَيْعَ وَابْيَعَهَا فَمَا يَحِلُّ لِي - مِنْهَا وَمَا يَحْرُمُ قَالَ لَا تَبِيعَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَقْبِضَهُ، رَوَاهُ النَّسَائِيُّ۔

اور حضرت ابن عباسؓ نے جو تفسیر کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ فرمایا: لَهْ حَسَبُ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلُهُ، شیئین فرماتے ہیں کہ اس ممانعت کی علت بائع اول کے پاس بیع ہلاک ہونے کے اندیشہ ہے اسلئے اس میں غرر انفساخ ہے اور غرر سے آپ ﷺ نے منع فرمایا اور یہ احتمال اشیاء منقولہ میں ہوتا ہے اس لئے ان میں ناجائز ہو گا اور غیر منقولی چیزوں میں یہ احتمال نہیں ہے۔ بنا بریں ان میں قبضہ سے پہلے بیع جائز ہوگی۔

جواب: امام مالکؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں طعام کی قید اتفاقی ہے اور وہ حکم معلل بالعللہ ہے وہ غرر انفساخ ہے جو منقول چیزوں میں پائی جاتی ہے لہذا وہ حکم بھی عام ہو گا۔

امام شافعیؒ نے حکیم بن حزام کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ سنداً مضطرب ہے پھر اس میں ایک راوی ابن عسمر ضعیف و مجہول ہے۔ نیز اس میں شیعہ سے منقولی چیز مراد ہے۔ یہی ابن عباسؓ کی تفسیر کا مراد ہے۔ پھر قبضہ کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک کہ مشتری بائع سے اپنے پاس نقل کر لے آنے سے ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں مختلف الفاظ آئے ہیں بعض میں یستوفیہ ہے اور بعض میں ینقلہ ہے اور کسی میں بیکلہ ہے تو اس میں قبضہ کی مختلف شکلوں کی طرف اشارہ ہے کسی میں ہاتھ رکھنے سے ہو گا اور کسی میں نقل سے ہو گا اور کسی میں صرف تحل سے ہو گا کہ بائع اس چیز سے اپنا اختیار اٹھادے تو شوافع نے صرف تیسرے پر عمل کیا اور امام ابو حنیفہؒ نے سب پر عمل کیا۔

بیع مظرة کا مسئلہ

الْمَدِينَةُ الشَّرِيفَةُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ لِيَبْعَ وَلَا يَبْعَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ بَعْضٌ وَلَا تَتَّاجِسُوا وَلَا تَبِيعَ خَاخِيزًا لِيَأْذُوا وَلَا تُنْصَرُوا إِلَّا بِإِذْنٍ وَالْفَتَمَةُ الْحَ...

تشریح: حدیث مذکور میں بہت سے مسائل ہیں۔ جس میں کافی تفصیل ہے۔

پہلا مسئلہ (مٹی جلب): کا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ باہر سے کوئی تجارتی قافلہ مال لے کر آ رہا ہو تو شہر میں داخل ہونے سے پہلے چند لوگ جا کر راستہ میں تمام مال خرید لیں تو اسکی ممانعت کی دو وجہ ہیں ایک تو اس دیہاتی بائع کو نقصان ہو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شہر والوں پر تنگی ہوئی کہ وہ اپنے اختیار سے گراں قیمت میں بیچے گا تو امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک ایسی بیع مطلقاً مکروہ ہے نہی کی بنا پر البتہ فاسد نہیں ہوگی لیکن اگر وہ شہر میں آکر دیکھے کہ اس مال کا دام زیادہ ہے تو بائع کو فسخ کا حق ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر اہل بلد کو نقصان نہ ہو تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے۔ کیونکہ رکن بیع من الامال فی الحکم پایا گیا اور اگر نقصان ہو تو مکروہ ہے۔ اب اگر اس مشتری نے دیہاتی بائع کو غرر دیا بھاؤ میں کہ شہر میں زیادہ دام ہے۔ اور اس نے کم دام سے

خرید کیا۔ تو اس غرر کی دو صورتیں ہیں۔ ایک قولی کہ اس نے کہا کہ شہر میں اتنا ہی دام ہے جس سے خرید رہا ہوں حالانکہ شہر میں اس سے زیادہ ہے۔ تو بائع کو قضاء اختیار فسخ کا حق ہے۔ دوسرا غرر فعلی کہ کچھ نہیں کہا اور کم دام سے خرید اتنا اس وقت بائع کو دینا اختیار فسخ کا حق ہے۔ قضاء اس کو اختیار نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ (وَلَا تَبْعُ بَيْعَكُمْ عَلَى بَيْعٍ تَعْنِي): اسکی صورت یہ ہے کہ بائع، مشتری مال کے کسی معین ثمن پر راضی ہو گئے صرف لینا دینا باقی ہے اس پر دوسرا ایک شخص آکر مشتری سے کہتا ہے میں اس قسم کا مال اس سے کم دام میں تجھے دے دوں گا یا اس دام میں اس سے اچھا مال دوں گا۔ تو ظاہر بات ہے کہ اس میں صاحب مال کو ضرر ہو گا بنا بریں یہ مکروہ ہے اور شراء بعض علی شراء البعض کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری معین ثمن پر راضی ہونے کے بعد ایک شخص کہتا ہے کہ میں اس سے زیادہ ثمن دے کر لوں گا تو اس میں پہلے مشتری کو نقصان ہے اسلئے یہ بھی مکروہ ہے اگر صورت حال ایسی ہو کہ بائع مشتری صرف بھاؤ کر رہے تھے اب تک کسی ثمن پر راضی نہیں ہوئے اور نہ ایک دوسرے کی طرف مائل ہوئے تو اسکے درمیان دوسرے کا خریدنا جائز ہے۔

تیسرا مسئلہ (لَا تَبْعُ عَاهِدًا لِأَيٍّ): حاضر کے معنی شہری آدمی اور باد کے معنی دیہاتی آدمی۔ اب اسکی دو صورت ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بدوی آدمی اپنا مال لے کر آتا ہے شہر میں کہ آج کے بھاؤ سے بیچ کر چلا جائے تو ایک شہری اس کے وکیل بن کر سدا مال اپنے پاس رکھ لیتا ہے کہ آہستہ آہستہ زائد قیمت سے بیچے گا۔ تو اس وقت لباؤ کا لام تو کیل کیلئے ہے اگر اہل شہر کو نقصان ہو تو یہ ناجائز ہے اور اگر نقصان نہ ہو تو جائز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لباؤ کا لام من کے معنی میں ہے تو مطلب یہ ہے کہ اہل شہر کی ضرورت ہوتے ہوئے بدوی آدمی سے مال نہ بیچو۔ اگر شہر والوں کو نقصان نہ ہو تو جس طرح چاہے بیچ کوئی حرج نہیں۔

چوتھا مسئلہ (وَلَا تَقْرُوا الْإِبِلَ): یہ بہت طویل و اہم مسئلہ ہے۔ تصریہ کے لغوی معنی روکنے کے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے صریت الماء ای حبستہ اور اصطلاح میں تصریہ کہا جاتا ہے دودھ کے جانور کو دو تین دن نہ دودھ کر دودھ روکا جائے تاکہ اسکے تھن میں دودھ زیادہ جمع ہو اور مشتری زیادہ دودھ دینے والی خیال کر کے زیادہ قیمت سے خرید کر لے۔ چونکہ اہل عرب زیادہ تر اونٹ و بکری پالتے تھے۔ اسلئے حدیث میں ان کا ذکر کیا گیا۔ ورنہ گائے کا بھی یہی حکم ہے۔ حدیث میں اس قسم بیچ کی ممانعت کی گئی کیونکہ یہ خداع ہے۔ لیکن جہور کے نزدیک بیچ صحیح ہو جائے گی۔ پھر مشتری اس مصراۃ سے دودھ نکالنے کے بعد جب اس کا گمان غلط ثابت ہوا کہ زیادہ دودھ نہیں نکلا تو اب کیا کرے؟ اس بارے میں فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہوا۔

فقیہام اختلاف: چنانچہ امام شافعی مالک و احمد و اسحاق کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے رکھے یا واپس کر دے اور جو دودھ استعمال کیا اس کے بدلے میں ایک صاع تمر بھی دیدے یہی ہمارے قاضی ابو یوسف سے ایک روایت ہے پھر اس میں دو قول ہیں۔ ایک قول میں تین دن کے اندر ہونا چاہئے وھو الاصح اور ایک قول میں جس دن بھی خداع پر مطلع ہو، لے سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ و محمد و ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک مشتری کو واپس کرنے کا حق نہیں البتہ رجوع بالنقصان کر سکتا ہے کہ زیادہ دودھ سمجھ کر جو زیادہ قیمت دی تھی اس مقدار کو واپس لے سکتا ہے۔ اس لئے کہ ائمان ذات کے مقابلہ میں ہوتے ہیں اوصاف کے مقابلہ میں نہیں ہوتے اور دودھ اوصاف میں سے ہے اسی طرح اگر واپس کر دے تو جو دودھ پیا ہے اس کے بدلے میں کچھ

دینا نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ یہ جانور مشتری کی ضمان میں تھا۔ لہذا اس کے منافع مشتری کے ہوں گے۔
دلائل: فریق اول حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: من اشترى شاة مصر افة فهدر بالحيار ثلاثة ايام ان شاء ردها وصاعاً من تمر، رواه ابو داؤد والترمذی۔

فریق ثانی ایسے نصوص سے استدلال کرتے ہیں جو کلیات ہیں اور جانبین کے نزدیک مسلم ہیں جیسا کہ ضمان عدوان میں قرآن کریم نے اصول بتایا: **فَمَنْ اشْتَرَى عَلَيْكُمْ فَاشْتَدُوا عَلَيْهِ يَمُغِلْ مَا اشْتَدَى عَلَيْكُمْ - وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ**

ان آیات سے ضمان میں مثل کی شرط لگائی گئی اور ظاہر بات ہے کہ تمر نہ دودھ کے مثل ہے صور تقاد نہ اس کی قیمت ہے جو مثل معنوی ہے۔ پھر بکری اونٹ گائے کا فرق نہیں۔ پھر دودھ زیادہ ہو یا کم سب کا بدلہ یکساں ہے یہ بھی خلاف اصول ہے اور خلاف قیاس بھی۔

دوسرا اصول ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے الخراج بالضمان کہ چیز جس کے ضمان میں ہوگی اس کے منافع اسی کے ہوں گے اور شاة وغیرہ مشتری کے ضمان میں ہے لہذا دودھ اسی کا ہے اس کا بدلہ دینا خلاف اصل ہے۔ دوسری حدیث لایحل ربيع مال يضمن۔ تیسری حدیث الغرم بالغنم

ان کلیات واحادیث سے ثابت ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں مشتری کو نہ واپس کرنے کا حق ہے اور نہ بائع کو دودھ کا عوض لینے کا حق ہے۔
جواب: اب احناف کی طرف سے فریق اول کی دلیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث عام کلیات مذکورہ کے خلاف ہے اس لئے اسکے ظاہر پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ یہ یا تو محتمل ہوگی یا موقوف تو سب سے بہترین تاویل وہ ہے جو حضرت شیخ الہند نے کی کہ یہاں جو اختیار دیا یادہ دینا ہے قضاء نہیں۔ اسی طرح ایک صاع تمر دینا بھی دینا ہے کہ کچھ دیدے اور پہلے بتایا گیا کہ غرر فعلی میں مشتری کو اختیار دینا ہوتا ہے، قضاء نہیں۔ باقی بعض کتابوں میں جو یہ جواب دیا گیا کہ راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقہیہ نہیں تھے اس لئے انکی روایت قابل قبول نہیں یہ ان کے ساتھ سوادب ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقہاء صحابہ میں سے ہیں پھر یہ حدیث حضرت انس و ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے لہذا جواب وہی ہے جو حضرت شیخ الہند نے دیا۔

بیع ملامسہ ومنابذہ

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: كُنِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ لَيْسَتَيْنِ وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ: كُنِيَ عَنِ الْمَلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ

تشریح: بیع ملامسہ کی چند صورتیں بیان کی گئیں :

(۱) الملامسة ان يقول لصاحبه اذا لمست ثوبك او لمست ثوبي فقد وجب البيع لا خيار لا حد هما على الآخر۔ (۲) امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ بائع مشتری سے کہے اذا المستك وجب البيع او يقول المشتري كذلك (۳) کسی مطوی کپڑے کو لمس کر کے خرید اس شرط پر کہ دیکھنے کے بعد کوئی خیار نہیں۔ (۴) امام زہری سے مروی ہے کہ ملامسہ کہا جاتا ہے کہ رات یا دن میں ایک دوسرے کے کپڑے لمس کرے اور یہ ایجاب و قبول کے قائم مقام ہو۔ (۵) نسائی شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ

سے مروی ہے کہ الملامسۃ ان يقول الرجل للرجل ابيعك ثوبي بثوبك ولا ينظر واحد ثوب الاخر لكن يلعمسه لمسا۔ بعض حضرات نے ملاسہ کی تین صورتیں بتائیں (۱) سب سے صحیح صورت یہ ہے کہ کوئی شخص لپٹا ہوا کپڑا لے آئے یا اندھیرے میں لے آئے اور مشتری اس کو لمس کرے تو صاحبِ ثوب اسے کہے میں تیرے پاس اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تیرا لمس تیرے دیکھنے کے قائم مقام ہو جائے اور دیکھنے کے بعد کوئی خیال نہ ہو۔ (۲) لمس ہی سے بیع ہو جائے بغیر کسی ایجاب و قبول کے۔ (۳) لمس خیالِ مجلس کے قطع کے لئے شرط ہو جائے۔ جو بھی ہو تمام صورتیں ملاصدی کی باطل ہیں کیونکہ اس میں غرر ہے۔

بیع منابذہ کی بھی بہت سی صورتیں بیان کی گئیں۔ (۱) ہر ایک دوسرے کی طرف اپنا کپڑا پھینک دے اور ہر ایک نے دوسرے کے کپڑے کو نہیں دیکھا۔ (۲) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نفس بذل الشئ ہی بیع ہو جائے گی بغیر ایجاب و قبول کے۔ (۳) منابذہ کہا جاتا ہے کہ بذل الثوب سے خیار ختم ہو جاتا ہے۔ (۴) چند چیزوں کا بھاؤ کرے جس پر پتھر پھینک دے اسی پر بیع تام ہو جائے گی یا کہے کہ زمین کو بیچتا ہوں جہاں تک کہ پتھر پہنچ جائے۔ (۵) ہاتھ میں پتھر لے کر کسی چیز کا بھاؤ کرے کہ جب تک پتھر پھینکا جائے اختیار ہے پھر اختیار نہیں اور ان صورتوں کو بیع حصاۃ بھی کہا جاتا ہے بہر حال جو صورت بھی ہو اس میں غرر و قمار ہونے کی وجہ سے منع ہے۔

بیع جبل الجبلہ کا حکم

المحدث الثقف: عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عن بيع جبل الجبله وكان بينهما يكتبا بيعه الخ
تشریح: اسکی دو صورتیں بیان کی گئیں ایک صورت جو امام شافعیؒ مالکؒ سے منقول ہے کہ کوئی چیز فروخت کرے اور حمل کے بچ جننے تک شمن کا اجل مقرر کرے اور یہ تفسیر راوی حدیث ابن عمرؓ سے مروی ہے اور چونکہ اس میں اجل مجہول ہے لہذا ممنوع ہے۔ دوسری صورت جو امام احمدؒ، اسحاقؒ سے مروی ہے کہ حمل کے حمل کو بیچا جائے اور لغت کے اعتبار سے یہ زیادہ قریب ہے اور اس میں چونکہ بیع العدوم والجهول وغیرہ مقدور التسلیم لازم آتا ہے۔ بنا بریں ممانعت کی گئی۔

نرکو مادہ پر جھوڑنے کی اجرت لینا منع ہے؟

المحدث الثقف: وعنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عن عسب الفحل

تشریح: عسب فحل سے جانور کی جفتی مراد ہے اور یہاں جو ممانعت ہے یہ جفتی کی نہیں بلکہ جفتی کر اگر اجرت لینے کی ممانعت مراد ہے۔ تو گویا یہاں مضاف محذوف ہے اسی کراء او اجرة عسب الفحل بعض مالکیہ اسکو جائز قرار دیتے ہیں اور وہ عقلی دلیل پیش کرتے ہیں کہا اگر یہ ممنوع ہو جائے تو نسل جانور منقطع ہو جائے گا۔ لیکن جمہور فقہاء احتیاط و شوافع کے نزدیک ناجائز ہے اور اکثر صحابہ کرامؓ کی رائے یہی ہے کیونکہ احادیث صریحہ میں ممانعت آئی ہے۔ نیز عام کلیات کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس میں عمل متعین نہیں جو صحت اجارہ کیلئے شرط ہے اور حدیث کے مقابلہ میں مالکیہ کا قیاس صحیح نہیں نیز ابقاء نسل کیلئے اجارہ کی ضرورت نہیں بلکہ عاریت ہی کافی ہے نیز راستہ گھاٹ میں بھی حاصل ہوتا ہے جیسا کہ عام طور سے دیہات میں رواج ہے۔

حیلہ کر کے پانی فروخت کرنا منع ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَبِيعُ الْمَاءَ لِيُبَاعَ بِهِ الْخَلَاءُ

تشریح: اس حدیث کی مختلف توجیہات کی گئیں سب سے صاف توجیہ یہ ہے کہ اپنی ضرورت سے زائد پانی کو نہ بیچنا چاہئے کیونکہ اس سے گھاس بیچنا لازم آتا ہے جو منع ہے۔ کیونکہ بغیر پانی جانور چراگاہ میں نہیں چریں گے اور علامہ خطابیؒ و نوویؒ فرماتے ہیں کہ کوئی آدمی ارض موات میں کنواں کھود کر مالک بن گیا اور اسکے آس پاس ارض موات میں گھاس ہے اور اس کنویں کے پانی کے علاوہ دوسرا کوئی پانی نہیں ہے اب اگر صاحب برپانی نہ دیوے اور جانور والے وہاں جانور نہیں چرائیں گے تو صاحب البر سے کہا جا رہا ہے کہ وہ زائد پانی کو نہ روکے کیونکہ اس سے گھاس کا روکنا لازم آئے گا حالانکہ وہ سب کیلئے مباح ہے۔ امام مالک و شافعی و احمدؒ سے یہی معنی منقول ہیں اور وہ حضرات اس نہی کو نہی تحریمی قرار دیتے ہیں اور دوسرے بعض حضرات اسکو من باب المروءۃ و الاحسان قرار دیتے ہیں کیونکہ آدمی اگر اپنا مال نہ دے تو کوئی جبر اور قہر نہیں لے سکتا ہے۔

بیع الکالی بالکالی کی ممانعت

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنِ ابْنِ عُمرَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَمَّى عَنْ بَيْعِ الْكَالِي بِالْكَالِي

تشریح: اس بیع کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کوئی چیز ادھار بیچتا ہے جب اجل آتا ہے تو ثمن نہیں دے سکتا ہے تو بائع سے کہتا ہے کہ اس چیز کو دوسری دفعہ دوسرے اجل کے ساتھ بیچ دے تو بائع بیچ دیتا ہے اور آپس میں کوئی تقابض نہیں ہوتا تو یہ بیع مالم یقبض ہونے کی بنا پر ممنوع ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ زید کا مثلاً بیع سلم کی وجہ سے عمرو پر ایک متعین کپڑا ہے اور بکر کا عمرو پر دس درہم دین ہے تو زید بکر سے کہتا ہے کہ میں تیرے پاس میرا وہ کپڑا بیچتا ہوں جو میرا عمرو پر ہے ان درہم کے عوض میں جو تیرے عمرو پر ہیں اور بکر نے قبول کر لیا۔ تو اس میں بھی بیع مالم یقبض ہے اسلئے منع ہے۔

بیعانہ دینے کا مسئلہ

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ عُمَرَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: هَمَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْعُرْبَانِ

تشریح: بیع عربان کی صورت یہ ہے کہ کوئی چیز خرید لے اور بائع کو ایک یا دو درہم دے اس شرط پر کہ اگر نہ لے تو بائع ان درہم کو واپس نہ دے گا۔ تو یہ ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں شرط و غرر ہے نیز بائع نے جو درہم لیا وہ بغیر عوض کے ہے جو ناجائز ہے اگرچہ امام احمدؒ نے جائز قرار دیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کے قول سے کہ انہوں نے اجازت دی تھی لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے۔ کیونکہ اس میں شرط فاسد ہے۔ نیز وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ میں داخل ہے۔ ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ یہ منقطع ہے جو قابل استدلال نہیں۔

ایک بیع میں دو بیع کرنا منع ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: هَمَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ

تشریح: بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک معاملہ ختم ہونے سے پہلے عہدین دو سرا معاملہ کریں فقہائے کرام نے اسکی بڑی تفصیلات کی ہیں۔ بعض حضرات اسکی یہ تفصیل کرتے ہیں کہ بائع کسی چیز کو اٹھا کر یہ کہتا ہے کہ اگر نقد لیتے ہو تو پانچ درہم ہیں اور اگر ادھار لیتے ہو تو دس درہم اور مشتری کسی ایک کی تعیین کے بغیر قبول کر لیتا ہے۔ تو یہ ناجائز ہے۔ اسلئے کہ اس میں

شمن مجہول ہے۔ ہاں اگر مشتری کسی ایک کو متعین کر کے قبول کر لے مثلاً میں نقد لیتا ہوں تو جائز ہے کیونکہ جہالت ختم ہو گئی۔ لیکن فقہاء احناف نے اس کو بھی مکروہ کہا۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ بائع دوسرے سے کہتا ہے کہ میں اپنی چیز اتنے میں تم سے بیچتا ہوں بشرطیکہ تم بھی مجھے تمہاری چیز اتنے شمن میں بیچ دو۔ تو بیع کے ساتھ شرط ہے پھر ایک معاملہ تام ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ کر لیا اس لئے ناجائز ہے۔ یہ امام شافعیؒ کی تفسیر ہے۔ نیز امام ابو حنیفہؒ سے کتاب الاثار میں یہی تفسیر منقول ہے۔

قرض روپے دیکر سودا گری کرنا منع ہے

الْبَدِیْثُ الشَّرِیْفُ : عَنْ عُمَرُو بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلَا رِبْحٌ مَالَهُ يُضْمَنُ وَلَا يَبِيعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

تشریح: سلف کے معنی قرض کے ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری کو قرض دے اور کوئی چیز فروخت کرے اور زیادہ دام لے یا مشتری سے قرض لے اور کم دام سے بیچے اور یہ ناجائز ہے کیونکہ کل قرض جڑ نفعاً فہو رہی۔ دوسرا مسئلہ **بیع میں شرط لگانا** اس میں تفصیل ہے،

احمد کا اختلاف: چنانچہ امام مالکؒ واحمدؒ واسحاقؒ وابن شبرمہؒ کے نزدیک بیع میں دو شرط لگانا جائز نہیں۔ لیکن ایک شرط جائز ہے مثلاً کپڑا خرید لیا اس شرط پر کہ بائع دھو کر سلائی کر کے دے گا تو یہ ناجائز ہوگا۔ لیکن اگر صرف دھونے یا سلائی کرنے کی شرط ہو تو جائز ہے اور ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک بیع بالشرط جائز ہے۔ لیکن شرط باطل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، جمہور کے نزدیک مطلقاً شرط مفید للبیع ہے۔ چاہے ایک ہو یا دو۔

دلائل: امام مالکؒ احمدؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ انہوں نے اپنا اونٹ ایک شرط پر حضور ﷺ کو بیچا تھا۔ اور آپ ﷺ نے اس کی اجازت دی۔ نیز حدیث مذکور سے کہ یہاں دو شرط کو ناجائز قرار دیا گیا۔ معلوم ہوا کہ ایک شرط جائز ہے۔ ابن ابی لیلیٰؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہؓ ﷺ کی حدیث سے جو بخاری شریف کے متعدد مواضع میں موجود ہے کہ انکو بریرہ کی اشتواء بشرط دلاءھم کی اجازت دی پھر خطبہ میں شرط کو باطل کر دیا اور بیع کو باقی رکھا تو معلوم ہوا کہ شرط باطل ہے اور بیع جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت عمر بن شعیبؓ کی حدیث سے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فہی عن بیع و شرط تو بیع اور مطلقاً شرط سے نہیں کی گئی تو معلوم ہوا کہ دونوں باطل ہیں۔

جواب: فریق اول نے جو دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث سے پیش کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط صلب عقد میں نہ تھی بلکہ عقد ہونے کے بعد لگائی۔ لہذا کوئی حرج نہیں اور بعض نے یہ جواب دیا کہ وہاں حقیقہ کوئی بیع نہیں تھی بلکہ آپ ﷺ حضرت جابرؓ کو کچھ ہبہ کر دینا چاہتے تھے۔ اگر ویسے ہی دے دیتے تو دوسروں کو لالچ ہوتا اور حضور ﷺ کے پاس اتنا مال نہیں تھا کہ سب کو دے سکیں۔ بنا بریں ظاہر ابہانہ کر کے بصورت بیع اسکو روم دیے کہ یہی وجہ ہے کہ مدینہ جانے کے بعد دراہم اور اونٹ بھی دے دیا تو جب بیع ہی نہیں پھر ہزار شرط لگالے کوئی حرج نہیں۔ اور ولا شرطان والی کا جواب یہ ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے۔ نیز مفہوم مخالف سے استدلال درست نہیں۔ ابن ابی لیلیٰؒ نے عائشہؓ ﷺ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لہم کا بمعنی علی کے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شرط لگانا ان کیلئے مفید نہیں ہوگا بلکہ مضر ہوگا۔ لہذا شرط لگانے دو۔ کما قال الطحاوی ہکذا انقل عن الامامہ الشافعیؒ اور بعض حضرات نے جواب یہ دیا کہ آپ ﷺ نے شرط

لگانے کی اجازت دی۔ تاکہ عملی طور پر تہدید اُن کو منع فرمادیں چنانچہ آپ ﷺ کے خطبہ سے یہی معلوم ہوتا ہے ماہال
رجال یشترون شرطاً تو یہ اثبات جواز شرط کیلئے نہیں فرمایا بلکہ بطور تہدید فرمایا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے قُلِ اعْمَلُوا
فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ۔

باب فی البیع الشروط

پہل دار درخت کی بیع کا مسئلہ

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ ابْتِاعَ غُلًّا بَعْدَ أَنْ تُؤْتَرَ فَفَمَرَّهَا لِلْبَائِعِ الْح
تشریح: تاہیر کہا جاتا ہے درخت کھجور کے (مذکر) کے شگوفے کو مؤنث درخت کے شگوفے میں ڈالنا۔ جس سے بحکم
خداوندی زیادہ ثمر آتا ہے۔ اب اگر درخت کو فروخت کیا تو شافعی، مالک و احمد کے نزدیک اگر نخل موبرہ ہو تو ثمر بائع کا ہوگا ہاں
اگر مشتری ثمر لینے کی شرط لگالے تو پھر اس کا ہوگا اور اگر غیر موبرہ ہو تو ثمر مشتری کا ہوگا۔ ہاں اگر بائع ثمر کا استثناء کر لے تو
پھر اس کا ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نخل چاہے موبرہ ہو یا غیر موبرہ ہر صورت میں پھل بائع کا ہوگا۔ ہاں اگر مشتری
درخت مع ثمر خریدنے کی شرط لگائے تو پھل بھی مشتری کا ہوگا۔

امام شافعی مالک احمد نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے استدلال کرتے ہیں تو اس حدیث کے مفہوم و منطوق دونوں پر عمل کیا۔ امام
ابو حنیفہ کا استدلال کتاب الآثار للحماد کی حدیث ہے: عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ اشْتَرَى أَرْضًا فِيهَا نَخْلٌ فَالْغَمْرُ لِلْبَائِعِ
الان یشتراط امبتاع۔

تو یہاں عدم اشتراط مشتری کے وقت ہر حال میں ثمر بائع کیلئے کہا گیا، دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جو چیز بیع سے
منفصل ہو یا متصل ہو مگر لبقاء نہیں بلکہ للقطع ہو تو وہ بغیر تصریح کے بیع کے اندر داخل نہیں ہوتی جیسے کھیت والی زمین بیچنے سے
کھیت داخل نہیں ہوتی بغیر تصریح اور ثمر کی بھی یہی شان ہے لہذا وہ بغیر تصریح کے فقط درخت بیچنے سے داخل نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب عام طور سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے
ہے جو ہمارے نزدیک قابل حجت نہیں ہے لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ میرے نزدیک پسندیدہ نہیں بلکہ صحیح
جواب یہ ہے کہ تاہیر کنایہ ہے ظہور ثمر سے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے درخت بیچ دیا ظہور ثمر سے پہلے تو پھل
مشتری کا ہوگا اور اگر ظہور ثمر کے بعد بیچا تو پھل بائع کا ہوگا اور یہی مطلب بیان کیا علامہ طہی نے شرح مشکوٰۃ میں اور ابن
عبدالبر نے تمہید میں لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں۔

با نغ و مشتری کے نراء کی صورت میں کس کے قول کا اعتبار ہوگا

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيْعَانِ قَوْلُ الْبَائِعِ
وَالْخَبْتِغِ بِالْخَبْتِغِ الْح

تشریح: بائع مشتری اگر مقدار ثمن یا خیار شرط وغیرہ کے بارے میں اختلاف کریں تو اگر بیع موجود ہو تو جسکے پاس بیئہ مثبت
زیادت ہوگا اسکے حق میں فیصلہ ہوگا یہ بالاتفاق ہے۔ اور کسی کے پاس بیئہ نہ ہو تو امام شافعی کے نزدیک بائع کا قول حلف کے
ساتھ معتبر ہوگا۔ اب مشتری کو اختیار ہوگا۔ چاہے بائع کی بات مان لے یا حلف اٹھا کر انکار کرے پھر یا کہ دوسرے کے قول پر

راضی ہو فیہا۔ ورنہ قاضی بیع کو فسخ کر دے گا۔ چاہے بیع موجود ہو یا نہ ہو۔ دلیل میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور پیش کرتے ہیں۔ کہ اس میں کوئی قید نہیں یہی محمد کا قول ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع کے موجود ہونے کی صورت میں تو مخالف ہو گا۔ لیکن بیع ہلاک ہاجائے تو مخالف نہیں بلکہ یمین کے ساتھ مشتری کا قول معتبر ہو گا۔ کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بعض طرق میں یہ ہے: اذا اختلف البیعان والسلعة قائمة ولا بینة لاحد ہما تحالفوا و تراضا۔ چنانچہ ابن ماجہ میں یزدان البیع کا لفظ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں طرف سے واپسی ہونی چاہئے اور یہ وجود بیع کو مستلزم ہے۔ یہی ان کی حدیث کا جواب ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل کرنا چاہئے۔

باب السلم والزھن (بیع سلم اور رھن کا بیان)

سلم کے لغوی اصطلاحی معنی: سلم کے لغوی معنی ”تسلیم کرنا“ ثمن کو بیع کی تسلیم سے پہلے اور کبھی اسکے معنی سلف بمعنی قرض کے ہیں اور اصطلاح میں بیع سلم کہا جاتا ہے ”بیع الاجل بالاجل“ یعنی ثمن نقد ہو اور بیع ادھار ہو اس کارکن ایجاب و قبول ہے۔ بیع سلم کی حیثیت اگرچہ یہ بیع معدوم ہے لیکن شدت ضرورت کی بنا پر شریعت نے اجازت دی ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ قسم کھا کر کہتے ہیں: اشھد ان اللہ احل السلف المضمون وانزل فیہ اطول آیۃ فی کتابہ۔ ثم تلی ہذہ الایۃ: یَاٰیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قَدْ اٰیْتُمْ بِذٰلِکَ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی -

نیز حدیث میں ہے: یھٰی الذی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع مائیس عند الانسان و رخص فی السلم۔

یہی وجہ ہے کہ شریعت نے اس کیلئے شرائط لگائیں تاکہ وہ معدوم شئی کا لموجود ہو جائے۔

رھن کے معنی جس کے ہیں جیسے کہ قرآن کریم میں ہے: کل نفس بما کسبت رھنہ اى ممنوعہ اور اصطلاح میں رھن کہا جاتا ہے جعل الشیء لمحبو سا بحق یمکن استیفاء منہ۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظھر یرکب بنفقته اذا کان مرھوناً۔

شئی مرہون سے انتفاع جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام احمد و اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شئی مرہون سے انتفاع جائز ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام احمد و اسحاق رحمۃ اللہ علیہ حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے استدلال کرتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں سعید ابن المسیب کی مرسل حدیث سے جس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کی: لا یغلق الرھن الرھن من صاحبه الذی رھنہ لغنمہ و علیہ غرمہ۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ شئی مرہون کا نفع و فائدہ سب رھن کا ہے نیز جب اصل مرہون کا مالک راہن ہے تو اسکے منافع بھی اسکے ہوں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر مرہون اس سے فائدہ حاصل کرے تو کل قرض جرنفعاً فقہ ربوی میں شامل ہو گا اور ربوی کی حرمت حدیث مشہور سے ہے۔ امام احمد و اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حرمت ربوی کی حدیث مشہور سے یہ منسوخ ہے یا اس سے مراد منہ ہے اور رھن کے معنی منہ آتے ہیں کما قال الشاہ نور رحمۃ اللہ علیہ۔

باب الاحتکار (ذخیرہ اندوزی کرنے کا بیان)

احتکار کی تعریف: احتکار کے اصل معنی جمع کر کے روک رکھنا اور اصطلاح شریعت میں احتکار کہا جاتا ہے گرانی کے

زمانہ میں سامان خرید کر کے اس سے زائد گرانے کے وقت بیع کرنے کی انتظار میں سامان کو روک رکھنا۔

احتکام کا حکم: اب اگر اپنی زمین کے غلہ کو یا اپنے باغ کے پھل کو روک رکھنا یا دوسرے شہر سے خرید کر روک رکھے تو احتکار نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ اس کے ساتھ عام لوگوں کے حقوق متعلق نہیں ہوا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سب کو احتکار میں شمار کرتے ہیں کیونکہ حدیث عام ہے: المحتکر ملعون۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز اکثر دوسرے شہر سے ہمارے شہر میں آتی ہے۔ اس کے روکنے کو احتکار کہتے ہیں۔ پھر امام مالکؒ و سفیان ثوریؒ کے نزدیک ہر قسم کی چیزوں میں احتکار مکروہ ہے۔ خواہ بعام ہو یا دیگر اسباب ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ صرف بعام میں احتکار کو ناجائز کہتے ہیں۔ جبکہ اہل بلد کو ضرر ہو۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ قوت بہائم کو بھی شامل کرتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس چیز کے روکنے سے عام لوگوں کو نقصان پہنچے اس کے روکنے کو بھی ناجائز کہتے ہیں خواہ سونا چاندی یا کپڑا ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ حدیث: من احتکر فھو خاطئ اور الجالب مرزوق و المحتکر مطعون۔

پر ہر ایک نے اپنے اپنے اجتہاد سے عمل کیا۔ امام ابو یوسفؒ نے حقیقت ضرر کا اعتبار کیا جبکہ امام مالکؒ کی رائے ہے اور امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ نے ضرر معبود کا اعتبار کیا۔ پھر کم مدت روکنے کو احتکار نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ اس سے ضرر نہیں ہوتا ہے پھر مقدار مدت بعض نے چالیس دن بیان کی جیسا کہ ابن عمرؓ کی حدیث ہے: من احتکر طعاماً أربعین يوماً یزید الغلاء فقد برئ من اللہ وبرئ اللہ منہ، رواہ احمد۔

اور بعض نے ایک ماہ مدت بیان کی اصل بات یہ ہے کہ جتنے دن روکنے سے لوگوں کو ضرر ہو بس یہی احتکار ناجائز ہے۔

باب الثلاثين والثلاثون (الاس اور مہلت دینے کا بیان)

مفلس کے بارے میں ایک حکم

المحدث بن النضر: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا تَرَجَّلَ أَفْلَسٌ فَأَذْرَكَ تَرَجُلٌ مَالَهُ بَعَيْنِهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ

تشریح: یہاں ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور ثمن ادا نہیں کیا اور وہ مفلس ہو گیا اور دوسری کوئی چیز اس کے پاس نہیں تو بائع کا قرض اس پر ہے اور دوسرے بھی قرض خواہ ہیں تو آیا اس بیع میں سب برابر کا حقدار ہے یا بائع ان کا زیادہ حقدار ہے۔

فقہاء کا اختلاف: تو ائمہ ثلاثہ، اوزاعیؒ کے نزدیک بائع اس چیز کا زیادہ حقدار ہے دوسرے کا کوئی حق نہیں۔ احناف کے نزدیک سب قرض خواہ اس میں برابر کے شریک ہیں بیع کو فروخت کر کے اپنے اپنے حصہ کے اندازہ تقسیم کر لیے جائیں گے۔ تنہا بائع کو نہیں دیا جائے گا۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ اپنی دلیل میں حدیث مذکور پیش کرتے ہیں، احناف حضرت علیؓ کا اثر پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ: ہو فیہا اسوۃ للغرماء اذا وجدھا بعینہا۔

نیز حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ رحمۃ اللہ علیہ کا اثر ہے: ان من اقتضى من ثمن سلعته شيئاً ثم أفلس المشتري فهو والغرماء فيه سواء۔ نیز جب بیع تام ہو گئی تو مشتری بیع کا مالک ہو گیا اور ثمن اس کے ذمہ واجب ہو گیا تو بائع کا دین اس پر ہے لہذا دوسرے اصحاب

دین کی مانند ہو گیا بنا بریں سب کا حق برابر ہو گا۔

جواب: حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں بعینہ اپنے مال پانامہ کو رہے اور شی' میبج بائع کامل نہیں رہا۔ لہذا طحاویؒ نے کہا اس حدیث کا محمل غضب و غاریہ و ودیعت ہے کہ اس میں کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا ہے بلکہ صاحب مال حقدار ہے۔ حضرت ثناء صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر شی' میبج مرادی جائے تو یہ حکم دیا نسا و مروقہ ہے۔ قضاء نہیں کہ دوسرے غرامہ کیلئے مناسب نہیں کہ اس میں شریک ہوں بلکہ اخلاقاً و مردۃ بائع ہی کو دے دیں کیونکہ بالا خرماں تو اسی کا تھا۔

باب الغضب والغارۃ (غضب اور عسارت کا بیان)

غاضب کیلئے شدید وعید

الْمَدَنِيّ الْيَزِيدِي: عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَخَذَ شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ ظُلْمًا، فَإِنَّهُ يُطَوَّقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْمِينِ

تشریح: اسکی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ بطوق کے معنی مکلف بنانا کہ غاصب کو ارض مخصوبہ کے اٹھانے کا مکلف بنایا جائے گا۔ اور علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ بروز قیامت اس زمین کو میدان محشر کی طرف لے جانے کی تکلیف دی جائے گی اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد اس کو سات زمین کے پیچھے دھنسا دیا جائے گا۔ تو گویا زمین اسکے گلے میں طوق ہو جائے گی۔ چنانچہ بخاری کی روایت سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ جس میں ”خسف“ بہ کا لفظ ہے۔

اسلام میں ذاکہ زنی حرام ہے

الْمَدَنِيّ الْيَزِيدِي: عَنْ عُمَرَ ابْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَا جَلْبَ وَلَا جَنْبَ وَلَا شِفَارَ فِي الْإِسْلَامِ وَمَنْ انْتَهَبَ لَهْبَةً فَلَيْسَ مِنَّا

تشریح: جلب و جنب ایک گھوڑ دوڑ میں ہوتا ہے کہ اپنے فرس کے پیچھے ایک آدمی کو مقرر کر دے تاکہ اسکو ہٹاتا رہے یہ جلب ہے اور جنب یہ ہے کہ راستے میں دوسرا ایک گھوڑا مقرر رکھے کہ جب پہلا تھک جائے تو اس میں فوراً سوار ہو جائے تو چونکہ یہ دھوکہ ہے اسلئے منع کیا گیا اور صدقہ میں جلب یہ ہے کہ مصدق ایک جگہ میں ٹھہر جائے اور صاحب مال کو کہے کہ صدقہ یہیں لے آؤ یہ منع ہے کیونکہ اس میں اصحابِ اموال کو تکلیف ہے اور جنب یہ ہے کہ جب مصدق آتا تو لوگ اپنے مال دور لے جاتے۔ یہ بھی منع ہے کیونکہ اس میں مصدق کو تکلیف ہے اسکی ایک صورت بیع میں ہے جسکو تلقی جلب و بیع حاضر لہاؤ سے تعبیر کیا گیا اور اس کی تفصیل گزر گئی اور شغار کہا جاتا ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے کہتا ہے تم اپنی بہن یا لڑکی میرے نکاح میں دے دو اس شرط پر کہ میں اپنی بہن یا بیٹی کو تیرے ساتھ شادی کر دیدوں گا اور یہی مہر ہے۔ اس میں الگ کوئی مہرنہ ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح فاسد ہے کیونکہ حضور ﷺ نے لَا شِفَارَ فِي الْإِسْلَامِ فرمایا۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ شرط فاسد ہے اور نکاح صحیح ہو جائے گا کیونکہ نکاح کارکن ایجاب و قبول موجود ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے بلکہ شرط بیکار ہو جائے گی اور مہر مثل دینا پڑے گا اور حدیث مذکور کا مراد یہ ہے کہ ایسا کام نہ کرنا چاہئے کیونکہ یہ بیکار ہے۔

کھیت کو جانوروں کے نقصان پہنچانے کا مسئلہ

الْحَدِيثُ النَّبِيُّ: عَنْ حَزْرَامٍ بْنِ سَعْدِ بْنِ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ ثاقبةً لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ دَخَلَتْ حَائِطًا فَأَسَدَتْ فَقَضَى الْحَ تَشْرِيح: حدیث مذکور میں جو مسئلہ مذکور ہے کہ اگر جانور کسی کے جانی یا مالی نقصان کر لے تو کیا کیا جائے گا؟ اسکی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں العجماء جر حها جبار کے ذیل میں گزر گئی۔

الْحَدِيثُ النَّبِيُّ: عَنْ أُمِّةِ بْنِ صَفْوَانَ، عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعَارَ مِنْهُ أَدْرَاعَهُ يَوْمَ حَنْتَيْنِ، فَقَالَ: أَغْضِبَانِيَا مُحَمَّدٌ؟ قَالَ بَلْ عَارِيَةٌ مَضْمُونَةٌ

تَشْرِيح: شئی مستعار خواہ خود ہلاک ہو جائے یا مستعیر ہلاک کر دے بہر صورت مستعیر پر اسکا ضمان واجب ہے۔ امام شافعی، احمد، مالک کے نزدیک البتہ امام شافعی ذرا فرق کرتے ہیں کہ جسکا ہلاک ہونا ظاہر ہو اسکا ضمان نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری و حسن بصری کے نزدیک استہلاک کی صورت میں تو ضمان ہے لیکن خود بخود ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہے۔ امام شافعی احمد و دلیل پیش کرتے ہیں، امیہ کی حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ نے بغیر قید عاریہ مضمونہ فرمایا۔ امام ابو حنیفہ و اصحابہ دلیل پیش کرتے ہیں، صفوان بن یعلیٰ کی حدیث سے جس میں آپ ﷺ کے سوال کرنے پر عاریۃ مضمونۃ اور عاریۃ موداۃ کے بعد فرمایا: بل عاریۃ موداۃ۔ تو آپ ﷺ نے مضمونۃ کی نفی فرمائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمان دو صورت میں ہوتا ہے۔ ضمان مقابلہ یعنی بذریعہ عقد معاوضہ قبض کر کے ہلاک کرنے سے یا بغیر اذن قبض کر کے ہلاک کرنے سے جس کو ضمان عدوان کہا جاتا ہے اور عاریۃ میں ان دونوں میں سے ایک بھی نہیں لہذا ضمان نہ ہونا چاہئے۔ ان کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضمونۃ سے ضمان الرد مراد ہے۔ ضمان العین مراد نہیں ہے۔ جس کے قائل ہم بھی ہیں یا اس سے استہلاک کی صورت مراد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ چونکہ صفوان اب تک مشرک تھے اور ان کو غصب کا اندیشہ تھا ان کی تسلی خاطر اور مبالغہ فی الرد کے لئے لفظ مضمونۃ بولا اور نہ موداۃ کہنا چاہئے تھا۔ نیز بعض طرق میں لفظ مضمونہ ہے ہی نہیں بلکہ لفظ موداۃ ہے لہذا حدیث ہذا سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

بَابُ الشُّفْعَةِ (شفعہ کا بیان)

شفعہ کے بارے دو مسئلوں میں اختلاف ہے۔ شفعہ کا حق کن اشیاء میں ہے؟ پہلا یہ ہے کہ آیا شفعہ ہر چیز میں ہوتا ہے یا صرف عقار میں تو جمہور اہل علم کے نزدیک شفعہ صرف عقار، مکانات، باغات، وغیرہ منقول اشیاء میں ہوتا ہے اور منقولی اشیاء میں نہیں ہوتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ہر چیز میں شفعہ ہوتا ہے۔ یہ حضرات حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالشُّفْعَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، رواه الترمذی۔

جمہور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَضَى بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ شَرَكَةٍ لَمْ تَقْسَمْ رُبْعَةً أَوْ حَائِطًا، رواه البخاری۔

تو یہاں زمین اور حائط میں شفعہ کا ذکر ہے۔ فریق دوم نے جس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ حضرات محدثین کرام نے اسکو ناقابل استدلال قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں کل شئی سے عقار ہی مراد ہے۔

اسباب شفعہ: دوسرا اختلاف یہ ہے کہ اسباب شفعہ کیا ہیں۔ تو شوافع کے نزدیک صرف دو چیزیں سبب شفعہ ہیں ایک شرکت فی عین المبیع دوسری شرکت فی حق المبیع کا طریق والشراب اور جوار کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہوگا اور احناف کے نزدیک جوار بھی سبب شفعہ ہے لیکن علی الترتیب۔ یعنی سب سے پہلے شریک فی عین المبیع حقدار ہے۔ اس کے بعد شریک فی حق المبیع پھر جوار حقدار ہے۔ امام مالک، احمد و اشافق بھی شوافع کے ساتھ ہیں۔ ان حضرات نے دلیل پیش کی حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے جس میں یہ الفاظ ہیں: فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعہ لہ۔

احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث سے الجار احق بسقبہ، رواہ البخاری۔

اسی طرح حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں جار الدار احق بدار الجار و الارض۔

دوسری بات یہ ہے کہ شریک کیلئے شفعہ کے ثبوت کی جو علت ہے وہ اتصال ملک کی وجہ سے ضرورۃً جار میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا اس کیلئے بھی حق شفعہ ہوگا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں تقسیم کے بعد حق شفعہ بسبب شرکت کے نفی کی گئی۔ یعنی اب شرکت کی بنا پر شفعہ نہیں بن سکتا ہے بلکہ جوار کی بنا پر شفعہ کا حقدار ہوگا۔

باب المساقاۃ والمزارعة (مساقاۃ اور مزارعت کا بیان)

مساقاۃ کہا جاتا ہے کہ اپنے باغات کے درخت کو پانی وغیرہ دے کر اصلاح کرنے کیلئے دوسرے آدمی کو دینا تاکہ اسکو بھی حصہ معین ثلث یا ربع ملے اور مزارعت کہا جاتا ہے اپنی زمین میں حصہ معین پر کسی کو کھیت کرنے کیلئے دینا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مساقاۃ درختوں میں ہوتی ہے اور مزارعت زمین میں ہوتی ہے۔ اب اگر مساقات و مزارعت، روپیہ پیسے یا دوسری زمین کے غلہ سے کرائے تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر زمین کے معین حصہ کی پیداوار سے کرائے۔ مثلاً فلاں طرف کے غلہ تیرا ہے یا معین درخت کے پھل سے کرائے یا پیداوار کی معین مقدار سے مثلاً ایک من تیرا ہے تو بالاتفاق ناجائز ہے۔ اگر حصہ مشاع سے کرائے مثلاً ثلث یا ربع تیرا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

مزارعت میں فقہاء کا اختلاف: ہمارے صاحبین اور امام احمد، سفیان ثوری، اوزاعی وغیرہم کے نزدیک جائز ہے اور یہی اکثر صحابہ کرام کی رائے ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعی مساقات کو جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے تابع کر کے مزارعت بھی جائز ہوگا۔ منفرداً مزارعت ان کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

دلائل: مجوزین استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اہل خیبر علی نصف ما ینزع من ہر اوزرع، رواہ البخاری و مسلم۔

امام شافعی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے:

انہ قالت الانصار للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اقسام بیننا و بین اخواننا النخل قال لا تکفوننا المونة ونشرکم فی الثمر قالوا سمعنا و اطعنا، رواہ البخاری تو یہاں عقد مساوات کیا گیا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال انہ علیہ السلام ھی عن المخابرة وھی المزارعة، رواہ مسلم۔

نیز ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے: قال کنا نخابرو لانی بھبسا حتی نزع۔

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فہی عنہ فتر کناہ، رواہ مسلم۔

دوسری بات یہ ہے کہ اجارہ کی صحت کیلئے یہ شرط ہے کہ عمل سے پہلے اجرت دینے پر قادر ہو اور اجرت متعین ہو اور یہاں دونوں مفقود ہیں۔ کیونکہ یہاں اجرت اس کے عمل سے نکل رہی ہے۔ پھر غلہ و ثمر نکلے گا یا نہیں یا کتنا نکلے گا؟ معلوم نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ ان حضرات کے دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہود کے ساتھ حضور ﷺ کا جو معاملہ تھا وہ مزارعت و مساقات نہیں تھی بلکہ خراج مقاسمہ تھا اور اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ زمین انہی لوگوں کو دے دی جائے جو اس کا مالک تھے اور ان کو اجرت کے طور پر کچھ دے دیا جائے اور بقیہ بیت المال لے لے یہ ہے اصل مسئلہ۔

جواب: لیکن متاخرین نے لوگوں کی حاجت اور تعامل امت کو دیکھ کر صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا اور جن احادیث میں بھی ہے ان کو نہی تنزیہی اور شفقت پر محمول کیا ہے۔ نیز حاوی قدسی جو فقہ حنفی کی ایک معتبر کتاب ہے۔ اس میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ بھی تاکید کے ساتھ منع نہیں کرتے تھے بلکہ صرف مکروہ سمجھتے تھے اب اس میں زیادہ اختلاف نہیں رہا۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

زراعت میں لگ کر جہاد چھوڑنے پر شدید وعید

المَدِیْنَةُ النَّبَوِیَّةُ: عَنْ أَبِي أُمَامَةَ... النَّبِیِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الدَّلَّ

تشریح: حدیث ہذا میں زراعت کے معاملہ کو ذلت کا سبب قرار دیا گیا۔ حالانکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس کی بہت فضیلت بیان کی گئی: قال علیہ السلام ما من مسلم یغرس غرسا أو یزعی زرعاً فأکمل منه طبر..... الا کان له صدقة، رواہ البخاری۔

نیز دوسری حدیث میں آتا ہے کہ جو اپنے عیال کے حقوق ادا کرنے کیلئے زراعت کرے گا۔ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملے گا کہ اس کا چہرہ چودھویں رات کے چاند کی مانند چمک رہا ہو گا۔ تو علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ انس رضی اللہ عنہ وغیرہ کی روایت میں اصل زراعت کو محمود کہا گیا اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذمت کی گئی اس صورت میں جبکہ یہ جہاد کیلئے مانع بن جائے۔ پھر آگے زراعت کو سبب ذلت قرار دینے کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ اکثر ان میں بزدلی ہونے کی وجہ سے دلتیں اختیار کرتے ہیں یا یہ وجہ ہے کہ اصحاب ارض سے حقوق ارض کے بارے میں حکومت کے لوگ ڈانٹ ڈپٹ کر کے حقوق ادا کرتے ہیں۔ نیز زراعت میں مشغول ہو کر اپنے دشمن کفار کے ساتھ جہاد کرنے میں پیچھے رہتے ہیں اور اس میں ایک قسم کی ذلت ہے۔

باب إحياء الموات والنزول (غیر آباد زمین کو آباد کرنے کا بیان)

موات وہ زمین ہے جو اجاڑ ہو اور آبادیوں سے بہت دور ہو اور آبادی کے مصالح ان زمینوں سے متعلق نہ ہوں۔ ارض موات کا شرعی حکم: اب اگر ایسی غیر آبادی زمین کو کوئی محنت مشقت کر کے قابل انتفاع بنائے تو وہ شخص اس کا مالک بن جاتا ہے یا نہیں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک وہ شخص مالک بن جائے گا۔ اذن امام کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ یہی ہمارے صاحبین کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک بغیر اذن امام مالک نہیں ہو سکتا اور امام کے لئے مناسب ہے کہ اگر کوئی اذن چاہے تو اجازت دے دے۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عمر ارضاً لیس لاحد فهو احق بها، رواہ البخاری۔

امام کی اجازت کا ذکر اس حدیث میں نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا اس کی ضرورت نہیں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دلیل پیش کرتے ہیں طبرانی کی ایک حدیث سے جس کے الفاظ یہ ہیں: لیس للمرا الا ما طابت بہ نفس امامہ۔

دوسری دلیل صعب بن جشمہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا حمی الا للہ ولرسولہ، رواہ البخاری۔ اور ائمۃ المسلمین اللہ ورسول کے نائب ہیں۔ لہذا زمینوں میں ائمہ کا اختیار ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس زمین میں پوری جماعت مسلمین کا حق ہے۔ لہذا ایک فرد کو بغیر اذن امام تصرف کا حق نہیں ہے۔

فریق اول نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کسی خاص قوم کو اس کی اجازت دی تھی۔ شرعی حکم کلی کے طور پر نہیں فرمایا: عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار۔

اس حدیث کا مطلب سمجھنے کیلئے پانی کے اقسام سمجھنے کی ضرورت ہے۔ تو پانی کی متعدد اقسام ہیں۔ پہلی قسم ماء البجار اس میں تمام لوگ شریک ہیں خواہ کافر ہو۔ یا مسلمان اس میں پینے، جانوروں کو پلانے، زمین باغات سیراب کرنے میں سب کو برابر کا حق ہے۔ دوم بڑے بڑے نہروں کا پانی جیسا کہ فرات جیون ان کے پانی کا حکم بھی ماء البجار کے مانند ہے۔ تیسرا مملوک کنواں و چشمہ کا پانی تو اس میں بھی عام لوگوں کا حق ہے البتہ اگر اس کے قریب دوسرا غیر مملوک پانی ہے تو پینے والوں کو مالک اپنی مملوک زمین میں دخول سے منع کر سکتا ہے اور اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو صاحب البئر کو مجبور کیا جائے گا کہ تم یا اس کو پانی لا کر پلاؤ یا اس کو پینے کی اجازت دو۔ چوتھی قسم جو پانی اپنے برتن یا مٹکے میں حفاظت سے رکھ دیا۔ اس پانی میں دوسرے کسی کا حق نہیں وہ اس کا مالک ہے۔ البتہ ضرورت کے وقت اخلافاً دینا چاہئے۔ تو حدیث مذکور میں جو شرکت کہا گیا وہ پہلی تین قسموں میں سے ہے اور وہ بھی شرکت فی الاباحت ہے شرکت ملک مراد نہیں ہے۔ اسی طرح جو گھاس غیر مملوک زمین میں آگے اس میں بھی سب شریک ہیں اور جو زمین مملوک ہے اور خود بخود گھاس آگے، اس میں بھی سب شریک ہیں البتہ صاحب ارض دخول سے منع کر سکتا ہے۔ اگر دوسری جگہ گھاس ہو۔ اگر دوسری جگہ نہ ہو تو اس کو کہا جائے گا تم گھاس دو ورنہ ان کو لینے دو۔ اسی طرح جو آگ میدان میں جلائی گئی اس میں سب شریک ہیں اگر کوئی روشنی حاصل کرنا چاہے یا پانی بنی جلانا چاہے تو منع نہیں کر سکتا۔ البتہ اس سے جبرہ لینا چاہے تو منع کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کا مملوک ہے نیز آگ بجھ جانے کا اندیشہ ہے۔

باب العطا یا (عطایا کا بیان)

عطایا عطیہ کی جمع ہے۔ جسکے معنی بخشش و ہدیہ ہے اصل میں تو ہدیہ و بخشش قبول کرنا اور دینا سنت ہے اس سے آپس میں محبت بڑھتی ہے اور دل کا کینہ دور ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث میں آتا ہے: تهادوا و اتحابوا۔ وقال تهادوا فان الهدیۃ تذهب الضغائن۔ لیکن جسکے متعلق حرمت کا یقین ہو اسکو نہ لینا چاہئے اور اگر مشتبہ ہو تو لینا تو جائز ہو گا مگر نہ لینے میں احتیاط ہے۔

عمری جائز ہے

الْمَدَنِيَّةُ الشَّرِيفَةُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْعُمَرَى جَائِزَةٌ

تشریح: عمری کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص کسی کو ایک مکان ہب کر دے اور یہ کہے کہ ہذا الدار لک عمری۔ عمری کے ہب کرنے کی صورتیں ہیں تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ واہب یہ کہے: اعمرتک ہذا الدار فاذا مت فہی لورثتک ولعقبک۔ دوم صرف یہ کہے: اعمرتک ہذا الدار اور کوئی قید نہ ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ یہ کہے: جعلتھا لک عمرک فاذا مت عادت الی اولی ورثتی ان مت۔

فتہاء کا اختلاف: امام مالکؒ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ عاریت ہوگی ہب نہیں ہوگا۔ لہذا ان کے نزدیک وہ واپس لا سکتا ہے۔ اسی طرح مرنے کے بعد خود بخود معمر کے ورثہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ ہب ہو جائے گا اور اس نے جو شرط لگائی وہ لغو ہوگی۔ کبھی واہب کی طرف لوٹ کر نہیں آئے گا۔

دلائل: امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ: قال امما العمری النبی اجاز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقول ہ لک ولعقبک فاما اذا قال ہ لک ماعشت فاما تخرج الی اصحابہا، متفق علیہ۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: انہ قال امسکوا علیکم اموالکم ولا تفسدوا فانہ من اعمر عمری فہی للذی اعمرها حیاً ومیتاً لعقبہ، رواہ مسلم۔

نیز جابرؓ کی دوسری حدیث ہے: قال ان العمری میراث لاہلہا والعمری لمن وہب۔

ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مہوب لہ مالک ہو جاتا ہے۔ امام مالکؒ نے جابرؓ کی جس روایت سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فقط حضرت جابرؓ کا اجتہاد ہے۔ اس سے احادیث مرفوعہ مطلقہ کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔

عمری اور رقبی جائز ہے

الْمَدَنِيَّةُ الشَّرِيفَةُ: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْعُمَرَى جَائِزَةٌ وَالرُّقْبَى جَائِزَةٌ لَا هُلَا هَا

رقبی کہا جاتا ہے کوئی شخص دوسرے ایک شخص کو زمین دیتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ اگر تو میرے سے پہلے مر جائے تو زمین میرے پاس واپس آجائے گی اور اگر میں پہلے مر جاؤں تو یہ تیری ملک ہے۔ تو گو یا ہر ایک دوسرے کے مر جانے کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ تو اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے چنانچہ ہمارے قاضی ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی عمرہ کی مانند تملیک رقبہ ہے درہبی امام شافعیؒ و احمدؒ کا مذہب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رقبی عاریت ہے ہب نہیں۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے العمری جَائِزَةٌ لَا هُلَا هَا وَالرُّقْبَى جَائِزَةٌ لَا هُلَا هَا فرمایا رواہ الترمذی و ابو داؤد۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں ما رواہ الشعبي عن شريح ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم اجاز العمری و ابطال الرقبی۔ نیز اس میں تملیک الشیء بامر خطر و التملیک لا یتحمل التعلیق بالخطر۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں رقبی سے تملیک الرقبہ مراد ہے۔ بمعنی ارتقاب نہیں ہے اور یہ عرف پر مدار ہے اور امام صاحبؒ کے زمانے میں لوگ لفظ رقبی سے عاریہ دیا کرتے تھے۔ اسلئے رقبی سے ہب نہیں ہوگا۔ بنا بریں

احادیث کے اختلاف کو عرف پر چھوڑ دیا جائے گا۔ واللہ اعلم

ہبہ میں رجوع کرنے کا مسئلہ

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْعَائِدُ فِي هَبْتِهِ كَالْغُلَبِ يَحْمِلُ فِي قَيْنِهِ لَيْسَ لَنَا مِثْلُ الشَّوْءِ

تشریح: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً رجوع فی الہبہ جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر سات موافع نہ ہوں تو موہوب لہ کی رضامندی یا قضائے قاضی کے ساتھ رجوع فی الہبہ جائز ہے وہ سب موافع یہ ہیں: ”جمع“ ”خزقہ“ ”دال“ سے زیادت مراد ہے یعنی شئ موہوب میں زیادہ ہو جائے۔ میم سے موت احد العائدین مراد ہے۔ عین سے عوض مراد ہے کہ اس کا عوض دیدے۔ خا سے خروج عن الملک مراد ہے۔ ز سے احد الزوجین مراد ہے۔ ق سے قربت ذی رحم مراد ہے۔ ہا موہوب شئ کا ہلاک ہونا مراد ہے۔ ان صورتوں میں رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ ان کے علاوہ رجوع جائز ہے۔

دلائل: فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا نیز ابن عمرؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا۔ لایرجع الواہب فی ہبتہ الا الوالد ولولہ، رواہ النسائی۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ و ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما کی حدیث سے انہ علیہ السلام قال الواہب احق بھبتہ ما لم یثبت منھما، رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔

جواب: فریق اول کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو نہیں ہے بلکہ قباحت بیان کی گئی۔ جسکے قائل احناف بھی ہیں۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں مطلب یہ ہے کہ بغیر قضائے قاضی و رضاموہوب لہ خود واہب رجوع میں مستقل نہیں ہو سکتا۔

ہبہ میں اولاد کے درمیان برابری کا حکم

الْحَدِيثُ الثَّانِي: عَنْ الثَّعْمَانِ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّ أَبَاهُ... وَأَعْدَلُوا ابْنَيْنِ أَوْلَادِهِمْ... إِنْ لَمْ يَشْهَدْ عَلَى جَدِّهِ

فتہما کا اختلاف: ہبہ وغیرہ میں اپنی اولاد کے درمیان پر برابری کرنا اولیٰ ہے بالاتفاق۔ لیکن اگر کسی نے پیش کم کر لیا تو یہ جائز ہو گا یا نہیں؟ تو اس میں امام احمدؒ و اسحاقؒ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہے۔ وہ مالکؒ نہیں ہو گا بلکہ اسکے مرنے کے بعد اس چیز میں سب برابر کا حقدار ہوں گے اور امام ابو حنیفہؒ مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن مکروہ ہو گا اور موہوب لہ اس چیز کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ اگر والد کسی لڑکا کو دیکھے کہ وہ مصرف ہے اور مرنے کے بعد اسکے مال کو معاصی میں خرچ کرے گا اور دوسرا دیندار ہے تو دیندار کو سب مال دے دینا جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر ایک لڑکا معذور ہے کمائی نہیں کر سکتا تو اسکو کچھ زیادہ دے دینا جائز ہو گا۔

دلائل: فریق اول نے نعمان کی حدیث سے استدلال کیا کہ اسکے والد انکو کچھ زیادہ دے کر حضور ﷺ کو گواہ بننے کی درخواست کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: إِنْ لَمْ يَشْهَدْ عَلَى جَدِّهِ... إِنْ لَمْ يَشْهَدْ عَلَى جَدِّهِ... إِنْ لَمْ يَشْهَدْ عَلَى جَدِّهِ

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت صدیق اکبرؓ و عمر فاروقؓ و عبدالرحمن بن عوفؓ کے فعل سے کہ صدیق اکبرؓ نے حضرت عائشہؓ کو کچھ زائد دیا اور عمرؓ نے اپنے بیٹے عاصمؓ کو زائد دیا اور عبدالرحمنؓ نے حضرت ام کلثومؓ کو زائد دیا اور ان تینوں کے فعل پر کسی نے انکار نہیں کیا تو گویا اس پر اجماع صحابہ ہو گیا۔

جواب: انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امر استحباب پر محمول ہے اور جور سے کراہت کی طرف اشارہ ہے۔ جس کے قائل ہم بھی ہیں۔

باب اللقطہ (قطر کا بیان)

لقطہ بضم لام وفتح قاف بمعنی التقاط بھی ہے یعنی راستہ سے کسی چیز کو اٹھانا اور مالِ ملقوط پر بھی اطلاق ہوتا ہے یہی جمہور لغویین کے قول ہیں اور خلیل بن احمد نے یہ فرق بیان کیا کہ بفتح قاف اٹھانے والا کو کہا جاتا ہے اور بسکون قاف مالِ ملقوط کو کہا جاتا ہے۔ پھر لقطہ کے بارے میں بہت مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ: اسکے اٹھانے کے بارے میں تو متفلسفہ کہتے ہیں کہ اسکا اٹھانا جائز نہیں: لانہ اخذ مال الغیر بغیر اذنہ وذلک حرام شرعاً

لیکن جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ احادیث میں اسکے اٹھانے کی تاکید آئی ہے۔ باقی انہوں نے اخذ مال الغیر کو حرام کہا ہے وہ تو اپنے استعمال کیلئے حرام ہے۔ یہاں تو اسکی حفاظت اور حتی الامکان مالک تک پہنچانے کے ارادہ سے اٹھایا جا رہا ہے جس میں قباحت نہیں بلکہ اولیٰ ہے۔ پھر جمہور میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حلال تو ہے لیکن ترک اولیٰ ہے۔ کیونکہ مالک اسی جگہ میں تلاش کر کے پالے گا۔ لیکن احناف اور عام فقہاء کے نزدیک ترک سے رفع الفضل ہے خاص کر در حضر میں اور بدائع میں قدرے تفصیل ہے کہ اگر اس مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو مالک کو دینے کیلئے اٹھانا اولیٰ ہے اور ضیاع کا خوف نہ ہو تو اٹھانا مباح ہے۔ اور اپنے لئے اٹھانا حرام ہے۔ اگر وہ مال معمولی ہو جیسے دو ایک خرما کہ مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا تو اٹھا کر انتفاع کر سکتا ہے اور جو مال ایسا ہو کہ مالک اسکو تلاش کرے گا تو ملقط پر لازم ہے کہ اسکو اٹھا کر حفاظت کرے اور مالک تک پہنچانے کیلئے اسکی تشہیر کرے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کوئی آکر دعویٰ کرے کہ یہ میرا مال ہے اور علامت و نشان بیان کرے تو بغیر بینہ کے دے سکتا ہے یا نہیں؟ تو امام مالک و احمد کے نزدیک بینہ کی ضرورت نہیں علامت و نشان درست ہونے پر دینا واجب ہے۔ لیکن احناف و شوافع کہتے ہیں کہ اگر ملقط کو یقین ہو جائے کہ یہ اس کا مال ہے تو دے سکتا ہے۔ ورنہ بینہ کے بغیر نہیں دے سکتا۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں زید بن خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اعرف عفا صہا دو کاء ہا فان جاء صاحبہا والافشانک۔

تو یہاں تھیلی و بندھن کی پہچاننے کے بعد مالک کو دینے کا حکم ہے بینہ کا کوئی ذکر نہیں۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں اس کلمی مشہور حدیث سے جس میں مدعی پر بینہ کو لازم قرار دیا گیا کہ: البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ فریق اول نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں عفاص و دواء کی معرفت کا جو حکم ہے وہ مدعی کو دینے کیلئے نہیں بلکہ ملقط کے مال کے ساتھ اختلاف نہ ہونے کی بنا پر ہے تاکہ مالک کے آنے پر امتیاز کر سکے اور دینے کا مسئلہ الگ ہے۔

لقطہ کے بارے میں ضابطہ

لِلْحَدِيثِ الشَّرِيفِ: عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى..... ثُمَّ عَرَفَهَا سَنَةً الْخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ مال ملقط کا اعلان و تشہیر ضروری ہے۔ لیکن اس کی مدت میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ

مطلقاً ہر چیز کیلئے ایک سال تشہیر کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں چیز کم ہو یا زیادہ اور امام صاحبؒ سے تین روایات ہیں ایک روایت مثل جمہور کے ہے دوسری رائے یہ ہے کہ اگر دس درہم سے کم ہو تو چند روز تشہیر کافی ہے اور اگر زیادہ ہو تو ایک سال۔ تیسری روایت یہ ہے کہ کوئی خاص مدت متعین نہیں بلکہ مطلق کی رائے کا اعتبار ہے کہ جتنے دن تشہیر کرنے سے معلوم کر لے کہ اگر مالک ہوتا تو ضرور نکل جاتا اتنے دن اعلان کر کے چھوڑ دے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ نیز اس زمانے جب خبر رسانی کے بہت سے ذرائع و اسباب اخبار، ریڈیو وغیرہ ایجاد ہو گیا تو پھر تشہیر آسان ہے۔ بنا بریں دو ایک دن کی تشہیر کافی ہے۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ عَزَّوَجَلَّ سُنَّة کی قید ہے قلیل و کثیر کا فرق نہیں کیا گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول مشہور کی دلیل مسلم مشریف کی مشہور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے مطلقاً فرمایا عَزَّوَجَلَّ اس میں کسی مقدار کا ذکر نہیں ہے۔ نیز حضرت ابی بنیہؓ کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں کہ تین سال تشہیر کرنے کا حکم فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ ایک سال دو سال کی کوئی قید نہیں بلکہ مال کی حیثیت دیکھ کر بتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔ شوافع وغیرہ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قید اتفاقی ہے۔ ورنہ تین سال کا ذکر حضرت ابی بنیہؓ کی حدیث میں نہ آتا: والافشاک

لقطہ کو قانون کے موافق اعلان و تشہیر کے بعد اگر مالک نہ ملے تو کیا کرے؟ اس کے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ، شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک مطلق کو اختیار ہے جو چاہے کرے خود تصرف کرے یا صدقہ کر دے۔ خواہ وہ فقیر ہو یا غنی۔ امام ابو حنیفہؒ و سفیان ثوریؒ کے نزدیک اگر وہ فقیر ہے تو خود تصرف کر سکتا ہے اور اگر غنی ہے تو خود تصرف نہیں کر سکتا بلکہ صدقہ کرنا ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت زید ابن خالدؓ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے مالک نہ ملنے کی صورت میں مطلق کو مطلقاً اختیار دیا ہے۔ فقیر و غنی کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ دوسری دلیل حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: فان جاء صاحبها والا فاستمتع بها، رواہ ابو داؤد۔

تو یہاں بھی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ نیز حضرت اسمیں کے غنی ہونے کے باوجود استمتاع کی اجازت دی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: انه عليه الصلوة والسلام قال يتصدق بها الغني ولا ينفق بها ولا يتملكها۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ چیز اس کے پاس بطور امانت ہے لہذا خود تصرف نہیں کر سکتا ائمہ ثلاثہ کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ وہاں شاک کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی شان کے موافق عمل کرو کہ اگر فقیر ہو تو خود تصرف کر سکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کر دو۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابی بنیہؓ پر بہت قرض تھا جس بنا پر وہ صدقہ لے سکتے تھے یا جس وقت فقیر تھے کیونکہ جمع ازمنہ میں غنی ہونا ضروری نہیں۔ لان المال غادوراج

باب لقطہ میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اونٹ وغیرہ جانور جو بغیر چرانے والے کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو ان کا التقاط جائز ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک ان کا التقاط جائز نہیں۔ التقاط صرف ایسے جانور کا ہو گا جو بغیر راعی ہلاک و ضائع ہونے کا اندیشہ ہے جیسے بکری وغیرہ۔

احناف کے نزدیک ہر قسم کے جانوروں کا التقاط جائز ہے بلکہ اس کا کرنا چاہئے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں اسی زید بن خالدؓ کی حدیث سے کہ قتالہ الابل کے بارے میں سوال کرنے پر آپ ﷺ نے غضبناک ہو کر فرمایا: مالک و لہا معہا سقاء و حلأعھا

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ضالۃ الغم کے انقاط کی جو علت بیان فرمائی کہ: ہو لک اول الذئب ک اول الذئب کہ تم اٹھاؤ گے یا مالک پالے گا ورنہ بھیڑیا کھالے گا۔ یعنی ہلاک ہو جائے گا ورنہ یہ علت اس زمانے میں اونٹ وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے کہ اگرچہ جانور بھیڑیا نہ کھائے لیکن انسان نما بھیڑیا کھالے گا۔ لہذا اونٹ وغیرہ کا انقاط بھی کرنا چاہئے۔ نیز روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایک شخص نے ایک اونٹ پایا تھا تو اس نے اس کا اعلان کیا پھر حضرت عمرؓ سے تذکرہ کیا آپ ﷺ نے مزید اعلان کا حکم دیا اور اس پر دوسرے کسی نے نکیر نہیں کی۔ تو گویا جماع صحابہ ہو گیا انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا کہ جانوروں پر صرف بھیڑیوں کا ڈر تھا چور ڈاکوؤں کا خوف نہیں تھا اور اونٹ وغیرہ پر بھیڑیا حملہ نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے انقاط سے منع فرمایا۔ اب اس زمانہ میں چور ڈاکو کا خطرہ ہے۔ لہذا اس کا انقاط کرنا چاہئے۔

باب القرائن (میراث کا بیان)

فرائض فریضہ کی جمع ہے جس کے معنی مقدرات شرعیہ فی المتروکات المالیہ اور فرض کے اصل معنی قطع کے ہیں اور قرآن کریم میں میراث کو نصیب مفروض کہا گیا اس لئے اس کو فرائض کہا جاتا ہے۔

اختلاف ملت میراث سے محروم کر دیتا ہے

الحديث الشريف: عَنْ أَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ
تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ کافر مسلمانوں کا وارث نہیں ہو سکتا اور مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں کچھ اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ بن جبل، معاویہ رضی اللہ عنہما، سعید بن المسیب اور مسروقؒ کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں مشہور حدیث سے: الاسلام یعلمو ولا یعلیٰ علیہ کہ اسلام بلند و غالب رہتا ہے۔ مغلوب و نیچا نہیں ہوتا۔ لہذا غلبے کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان کافر کا وارث ہو۔ لیکن جمہور صحابہ و تابعین و ائمہ کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث نہیں ہو گا۔ بدلیل حدیث مذکور لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ

حضرت معاذؓ وغیرہ نے جو حدیث پیش کی اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام تمام ادیان سے افضل ہے مفضول نہیں ہو گا۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ مختلف ادیان یہود و نصاریٰ، مجوس ایک دوسرے کے وارث ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک وہ بھی ایک دوسرے کا وارث نہیں ہو سکتے۔ دلیل پیش کرتے ہیں: بحديث لا یتوارث اهل ملتين شتى۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ ایک دوسرے کا وارث ہو سکتے ہیں لقولہ علیہ السلام الکفر ملۃ واحدۃ۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں متین سے اسلام و کفر مراد ہے۔ تو اس میں مسلمان اور کفار میں عدم ارث کا ذکر ہے۔ کفار میں باہم عدم ارث مراد نہیں۔

قاتل میراث سے محروم ہے

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ

تشریح: جو قتل حرمان میراث کا سبب ہوتا ہے اس سے وہ قتل مراد ہے جو موجب قصاص اور کفارہ ہوتا ہو اور وہ قتل عمد و شبہ عمد و قتل خطا ہے۔ خواہ خطائی القصد ہو یا خطائی الفعل ہو اور قتل جاری مجری خطا، ہر ایک کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے او

رایک قسم ہے جس کو قتل سبب کہا جاتا ہے کہ اپنے غیر مملوک زمین میں کنواں کھودا اور کوئی اس میں گر کر مر گیا تو یہ حرام میراث کا سبب نہیں ہوتا۔

دوسرے وارث نہ ہوں تو ماموں بھانجے کا وارث ہو سکتا ہے

المحدث الشیخ: عن المقدام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أَنَا أَوَّلَى... وَالْخَالُ وَالْأُخْتُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ الْخ
تشریح: یہاں ذوی الارحام کے وارث ہونے، نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اور ذوی الارحام کہا جاتا ہے میت کے ہر اس رشتہ دار کو جو ذوی الفروض و عصباء میں سے نہ ہو۔

فقہاء کا اختلاف: تو امام شافعی مالک و احمد کے نزدیک ذوی الارحام کو میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ ذوی الفروض و عصباء نہ ہونے کی صورت میں میت کے مال کو بیت المال میں دے دیا جائے گا۔
 احناف کے نزدیک ذوی الارحام وارث ہوں گے۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں صرف ذوالفروض و عصباء کا ذکر ہے۔ ذوی الارحام کا کوئی ذکر نہیں ہے لہذا ذوی الارحام وارث نہیں ہوں گے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ سنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن میراث العمة والخالة فقال نزل جبرائیل و اخبرنی ان لامیراث للعمة والخالة احناف دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ۔

اس سے اولیت بالمیراث مراد ہے۔ دوسری دلیل حضرت مقدم کی مذکورہ حدیث: وَالْخَالُ وَالْأُخْتُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ تُو خالہ جو ذوی الارحام میں سے ہے، اسکو وارث قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ ذوی الارحام مستحق میراث ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ جب حضرت ثابت بن الابدع مر گئے اور اس کا کوئی وارث معلوم نہیں تھا صرف ایک بھانجا تھا تو حضور ﷺ نے بھانجا کو اسکی میراث دے دی۔

جواب: شوافع نے جو آیت پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس آیت میں ذوی الارحام کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن دوسری آیت میں تو ذکر ہے کمذا کرنا۔ حدیث کا جواب ہے کہ یہ آیت الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ سے پہلے کی ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ ذوالفروض و عصباء کے ہوتے ہوئے نہ خالہ وارث نہیں ہوں گی۔ جس کے قائل احناف بھی ہیں۔

المحدث الشیخ: عن حمزة بن حنبل قال: تَعْلَمُوا الْفَرَائِضَ وَزَادَ ابْنُ مَسْعُودٍ: وَالْعَلَّاقُ وَالْحَجَّ قَالَ: فَإِنَّهُ مِنْ دِينِكُمْ
تشریح: اس روایت میں علم کے سیکھنے پر زور دیا گیا ہے اور خوب ترغیب دی گئی ہے ایک اور روایت میں ہے: تعلموا الفرائض و علموها الناس فانها نصف العلم۔

علم الفرائض کو نصف العلم کہا گیا اس کے بارے میں علماء متقدمین فرماتے ہیں کہ ہم بغیر تاویل حقیقت پر محمول کرتے ہیں لیکن اس کے معنی و کیفیت ہماری سمجھ سے بالاتر ہیں۔ لیکن متاخرین حضرات عوام کے ایمان کی حفاظت کی خاطر اس قسم کے تنابہات کی مناسب تاویلات کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض یہ فرماتے ہیں کہ عموم بلوی اور کثرت حاجت کی بنا پر اس کی اہمیت دینے کیلئے نصف العلم فرمایا۔ و قبل اس علم کی تحصیل میں بہت زیادہ محنت و مشقت ہوتی ہے کہ اس میں بہت حساب کی

ضرورت پڑتی ہے۔ بنا بریں نصف العلم کہا گیا۔ و قیل کثرت ثواب و فضیلت کی بنا پر نصف العلم کہا گیا۔ قیل یا اس اعتبار سے کہا گیا کہ سب ملک دو قسم پر ہے۔ ایک اختیاری جیسے شراء و قبول، ہدیہ وغیرہ دوسری قسم اضطراری جیسے ارث فرائض میں دوسری قسم سے بحث ہوتی ہے۔ بعض نے یہ توجیہ کی کہ انسان پر دو حالت طاری ہوتی ہیں حالت حیوۃ حالت ممات تو دوسرے علوم حالت حیوۃ کے لئے ضروری ہیں اور فرائض کی طرف بعد الموت احتیاج ہوتی ہے۔ بنا بریں نصف العلم کہا گیا۔ قیل سب سے صحیح توجیہ یہ ہے کہ یہاں نصف سے آدھا مراد نہیں بلکہ اس سے مطلقاً جزء مراد ہے یا احداً تقسمین مراد ہے اگرچہ دونوں برابر نہیں ہیں۔

بَابُ الْوَصَايَا (وصیتوں کا بیان)

وصایا کی تعریف: وصایا وصیہ کی جمع ہے اور مصدری معنی پر اطلاق ہوتا ہے یعنی وصیت کرنا اور مال موصلیٰ بہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے اور شرعاً وصیت کہا جاتا ہے: هو عهد خاص مضاف الی بعد الموت وقد یصحیہ للتدبر۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت جائز نہ ہو کیونکہ اس میں تمملیک المال فی المستقبل عند زوال الملک ہے۔ حالانکہ اگر وجود ملک کے باوجود تمملیک فی المستقبل کرے تو جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ یوں کہے: ملکک هذا الشیء فی الغد تو عند زوال الملک بطریق اولیٰ جائز نہیں ہوگا۔ لیکن انسان چونکہ محتاج ہے اور فطرۃً بخیل و حریص ہے اسلئے اکثر حین حیات میں کسی کو تبرعاً کچھ دینا نہیں چاہتا ہے اور وقت مرگ میں تلافی مافات کرنا چاہتا ہے بنا بریں شریعت نے اس پر شفقت کر کے وصیت کی اجازت دی۔

وصیت کی حیثیت

الْحَدِيثُ الشَّيْخُ: عَنْ ابْنِ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا حَقُّ أَفْرَجِي مُسْلِمٍ لَهْ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ نَبِيٌّ إِلَّا وَصِيَّةً مَكْتُوبَةً عِنْدَهُ

تشریح: داؤد ظاہری اور امام اسحاقؒ کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا واجب ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا۔ دلیل حدیث مذکور ہے اور بعض حضرات کے نزدیک صرف والدین و اقربین کیلئے وصیت کرنا واجب ہے، لقولہ تعالیٰ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ بِالْعَدْلِ۔ لیکن جمہور امت وائمہ کے نزدیک کچھ مال کی وصیت کرنا مستحب ہے کیونکہ مشروعہ لنا لاعلینا و ما شرع لنا یكون مندوباً۔ نیز یہ بعد الموت تبرع ہے لہذا حال حیوۃ کے تبرع پر قیاس کیا جائے گا اور اسی طرح مستحب ہوگا۔

انہوں نے جو آیت پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ آیت میراث سے منسوخ ہو گئی۔ کما قال ابن عباسؓ نیز حضرت ابو امامہؓ کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث، ابو داؤد اور یہ مشہور حدیث ہے۔ اس سے نسخ قرآن جائز ہے۔ حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے موت کی یاد و تیاری کی طرف اشارہ کیا گیا یا اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اس کے پاس کسی کی امانت و ودیعت ہو یا کسی کا دین ہو تو وصیت کرنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

